242

PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

53. JAHRGANG 9./10. HEFT SEPT./OKT. 1942

TRIER

INHALT

Abhandlungen:

Über „Frömmigkeit" in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus / Universitätsprofessor Dr. Fritz Tillmann, Bonn 129
Grundlagen und Sinn des Gebetes / Prof. Dr. Seelhammer, Trier 137
Die Offenbarung im Umkreis der Religionswissenschaft, des Glaubens und der Theologie / Stud.-Ass. Dr. theol. W. Bartz, Bitburg (Eifel) . . . 143
Jakob erschleicht den Erstgeburtssegen (Gen 27) / Prof. Dr. Hubert Junker, Trier 149

Mitteilungen:

Zum Problem der Einwohnung des Hl. Geistes / Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier 153
Liturgische Gegenwart / Generalvikar Dr. Heinrich von Meurers, Trier . . 155

Bücherbesprechungen:

Dogmatik: Schmaus, Scheeben-Höfer / Backes, Trier 158
Verschiedenes: Honnef / Joh. Lenz, Trier 189

Altstoffe

sammeln und durch die Schuljugend abliefern: auch eine kriegswichtige Leistung der Heimat!

Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH., Trier. — Verantwortlich für den redaktionellen Teil Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier. — Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Wilhelm Hammer, Trier
Pl. Nr. 5

Über „Frömmigkeit" in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus

Von Univ.-Prof. Dr. Fritz Tillmann, Bonn

1. Der sprachliche Befund

Der sprachliche Befund ist ebenso eindeutig wie kennzeichnend. Das Wort εὐσέβεια, das meist mit Frömmigkeit wiedergegeben wird, von Luther mit dem volleren, dem heutigen Sprachgebrauch fast verloren gegangenen „Gottseligkeit", findet sich in den Past 1 Tim 2, 2; 3, 16; 4, 7; 4, 8; 6, 3; 6, 5; 6, 6; 6, 11; 2 Tim 3, 5; Ti 1, 1. Das Zeitwort εὐσεβεῖν in sehr merkwürdiger Verbindung 1 Tim 5, 4; das Adverb εὐσεβῶς 2 Tim 3, 12; Ti 2, 12. Dazu kommt noch einmal 1 Tim 2, 10 θεοσέβεια. Damit unterscheiden sich die Past stark von den übrigen ntl Schriften; hier findet sich εὐσέβεια einmal Apg 3, 12 und viermal 2 Petr 1, 3; 1, 6, 7; 3, 11; εὐσεβεῖν nur Apg 17, 23, während das Adjektiv εὐσεβής dreimal in der Apg 10, 2; 10, 7; 22, 12 und einmal 2 Petr 2, 9 begegnet, dagegen in den Past fehlt. Es muß natürlich stark befremden, daß diese Wortgruppe, die doch einen Grundbegriff christlicher Lehre und christlichen Lebens umschließt, sowohl in den Evangelien wie in den übrigen paulinischen Briefen gänzlich ausfällt. Das Wort δικαιοσύνη, das ihm noch am nächsten kommt, ist da, wo es nicht den eigentümlich paulinischen Sinngehalt von Rechtsprechung oder Rechtfertigung trägt, mehr ein sittlicher als ein religiöser Begriff, mit dem das rechte Verhalten des Menschen in bezug auf Gottes Wille und Gesetz bezeichnet wird. In diesem Sinne fordert Jesus von seinen Jüngern ein anderes, besseres Rechtverhalten, als es das ist, mit dem sich Schriftgelehrte und Pharisäer zufrieden geben, Mt 5, 20. Aber man sieht, daß hier das Schwergewicht im Bereich des Sittlichen, nicht des Religiösen liegt, wenn auch die Beziehung auf Gott von Haus aus mitgedacht ist [1]. So begreift man, daß unter den Gründen, die zur Bestreitung der Echtheit der Past seit Ferdinand Christian Baur[2] geführt haben, auch dieser Befund eine gewisse Rolle gespielt und den verneinenden Standpunkt mitbegründet hat. Unsere Aufgabe wird es sein, nicht nur den eigentümlichen Sinngehalt von εὐσέβεια zu ermitteln, sondern auch nach den Gründen zu forschen, aus denen sich das Auftreten dieser Wortgruppe gerade in den Past vielleicht erklären läßt. Sollte dabei ein, wenn auch bescheidener Beitrag für den Lebens- und Entwicklungsgang des Apostels Paulus herausspringen, so dürfte das gleichfalls als Gewinn zu buchen sein.

2. Die Untersuchung des Sprachgebrauchs

Daß die Übersetzung Frömmigkeit der Weite wie der Mannigfaltigkeit des Wortes und seiner Gruppe nicht gerecht zu werden vermag, zeigt schon die Tatsache, daß εὐσεβεῖν von der rechten Besorgung des Haushaltes einer christlichen Witwe gebraucht wird, 1 Tim 5, 4, und εὐσέβεια das Erlösungswerk Christi als das μέγα μυστήριον τῆς εὐσεβείας bezeichnen kann. Für unsere Untersuchung erweist sich 1 Tim 6, 3—10 aus zwei Gründen als geeigneter Ausgangspunkt. Erstens steht das Wort hier in einer einheit-

[1] Vgl. Fritz Tillmann, Die katholische Sittenlehre[2]. Düsseldorf 1940, IV, 1, 13.
[2] Die sog. Pastoralbriefe des Apostels Paulus. Stuttgart und Tübingen 1835.

lichen, längeren Gedankenführung, durch die sein Sinngehalt begrenzt wie erläutert wird. Zweitens verbinden sich v. 5 f. mit εὐσέβεια zwei Aussagen, die zunächst auf einer ganz anderen Ebene zu liegen scheinen und eben dadurch aufschlußreich und sinndeutend werden, nämlich Erwerbsmittel (πορισμός) und Genügsamkeit (αὐτάρκεια).

a) Die zur Untersuchung stehenden Verse lauten:

6, 3. Wenn einer anders lehrt und sich nicht an die gesunden Worte unseres Herrn Jesus Christus und an die Lehre κατ'εὐσέβειαν hält, 4. der ist verblendet und versteht nichts, er krankt vielmehr an Streitfragen und Wortgefechten. Daraus entsteht Neid, Streit, Lästerung, schlimmer Argwohn, 5. fortwährendes Gezänk sinnbetörter und der Wahrheit beraubter Menschen, die glauben, die εὐσέβεια sei ein Erwerbsmittel. 6. Jawohl, ein großes Erwerbsmittel ist die εὐσέβεια, wenn sie mit Genügsamkeit verbunden ist. 7. Denn wir haben nichts in die Welt hineingebracht, das ist klar, und wir werden auch nichts hinausbringen können. 8. Wenn wir aber Nahrungsmittel und Kleidungsstücke haben, dann werden wir uns damit begnügen. 9. Die aber reich werden wollen, fallen in Versuchung und Schlinge und viele unvernünftige und schädliche Begierden, die die Menschen in Untergang und Verderben stürzen. 10. Denn eine Wurzel alles Übels ist die Geldgier, einige, die danach trachteten, sind vom Glauben abgeirrt und haben sich selbst mit vielen Schmerzen durchbohrt.

b) Erklärung. Der Apostel gibt in unserem Briefe seinem geliebten Kinde Timotheus Anweisungen, wie er dem für die Gemeinde wie für die einzelnen Christen so verhängnisvollen Treiben der Falschlehrer (ἑτεροδιδάσκαλοι) begegnen soll. Es handelt sich bei diesen Leuten nicht um die Amtsträger im eigentlichen Sinn, wie es die Episkopen, Presbyter und Diakonen waren. Wir befinden uns noch in der Frühzeit der urchristlichen Gemeindeentwicklung, in der jeder, der sich Lehrgabe und Befähigung zutraute, das Recht besaß, von seinem Charisma im Dienste der Brüder Gebrauch zu machen, Verhältnisse, wie sie Jak 3, 1; Röm 12, 7; 1 Kor 12—14; Kol 3, 16 vorausgesetzt werden. Daher ist in unserem Briefe 1 Tim 1, 3—7; 6, 3—5 wohl von falschen, törichten und verderblichen Lehren, von Fabeln und endlosen Geschlechtsregistern die Rede, aber nicht von Anmaßung der Lehrbefugnis, wie ja auch nicht die Absetzung dieser Leute von Timotheus gefordert wird. Es handelt sich um Gemeindemitglieder, „welche auf Grund einer angeblich tieferen Erkenntnis und besonderen Lehrbefähigung zu Lehrern sich aufwerfen und in verkehrter oder geradezu verderblicher Weise in den Gemeinden und in den Häusern lehren“ [3]. Immerhin üben diese Leute eine Art von Lehrberuf aus, wie es ja auch durchaus möglich war, daß sie den einen oder anderen der beamteten Berufsträger mit ihrer vermeintlich höheren Weisheit berückt haben. Auch scheint weder ihre Zahl noch ihr Einfluß klein gewesen zu sein, weil sie sonst nicht eine so große Gefährdung hätten werden und so hart, Ti 1, 10—14 noch schärfer als in in 1 Tim, angelassen worden wären. Auch scheinen sie an den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens nicht gerüttelt zu haben, weil sonst der Ausschluß aus der Gemeinde unvermeidlich gewesen wäre. Titus erhält 1, 13 die Weisung, sie mit

[3] Theodor Zahn, Einleitung in das Neue Testament². Leipzig 1900. I, 466.

Strenge zu überführen, d. h. ihnen die Torheit wie die Gefährlichkeit ihrer Sondermeinungen zum Bewußtsein zu bringen, damit sie durch den Glauben gesunden; es sind zwar kranke, aber noch nicht abgestorbene Glieder der christlichen Gemeinschaft. An unserer Stelle wird ihnen in aller Schärfe noch ein anderer Vorwurf gemacht: sie sind der Geldgier, die als die Wurzel aller Übel bezeichnet wird, verfallen und machen aus ihrer vermeinten εὐσέβεια ein Geschäft, indem sie sich für ihre religiöse Unterweisung ordentlich bezahlen lassen, 6, 5—10. Vgl. Ti 1, 11: sie kehren ganze Häuser um, indem sie schändlichen Gewinnes halber lehren, was man nicht darf. In lebhafter Anknüpfung an diesen Vorwurf, „ihr macht eure εὐσέβεια zu einer Erwerbsquelle", schreibt dann der Apostel den Satz, der im Mittelpunkt unserer Untersuchung steht: Jawohl, die εὐσέβεια ist eine große Erwerbsquelle, vorausgesetzt, daß sie mit Genügsamkeit verbunden ist.

Betrachtet man die Verse 6, 3—10 zuerst als ein Ganzes, so erheben sich zwei Fragen, deren Beantwortung für das Verständnis der hier entwickelten Gedanken unerläßlich ist. Beide Fragen hängen auf das engste miteinander zusammen, bedingen und begründen sich gegenseitig. Sie lauten: erstens, welche Bedeutung hat hier εὐσέβεια? und zweitens: enthalten unsere Verse eine allgemein christliche, d. h. alle Christen ohne Unterschied treffende Erwägung und Mahnung, oder beginnt die Wendung ins allgemein Gültige erst mit V. 9? Wir werden uns, um das vorwegzunehmen, für das Letztere entscheiden.

Wir fragen also zuerst nach der Bedeutung, die das Wort εὐσέβεια in unserem Zusamenhang hat. Wenn wir den paulinischen Sprachgebrauch zu Hilfe nehmen, so stehen wir vor der immerhin auffallenden Tatsache, wie sie sich aus der Zusammenstellung S. 129 ergibt, daß sich sowohl das Wort εὐσέβεια wie die zu ihm gehörenden Bildungen wie εὐσεβεῖν, εὐσεβῶς außer in den Past nirgends finden. Daraus werden wir schließen müssen, da es sich doch um einen Grundbegriff des christlichen Lebens handelt, daß gerade dieses Wort vor der Zeit der Past nicht zum festen Bestand der paulinischen Lehrsprache gehört hat. Der einmalige Gebrauch des Wortes in der Apg und der viermalige in 2 Petr führt uns auch nicht weiter, zumal über Zeit und Ort des Briefes das letzte Wort noch nicht gesprochen ist[4]. Auffallenderweise fehlt das Wort auch ganz in den Schriften der nachapostolischen Zeit[5] und bei Justinus[6]. Dagegen ist es nicht ohne Bedeutung, daß der 1. Brief des Klemens, der in Rom geschrieben und an die Gemeinde von Korinth gerichtet ist, es viermal gebraucht 1 Kl 1, 2, wo die christliche Frömmigkeit der Korinther (ἐν Χριστῷ εὐσέβεια) 1 Kl 15, 1, wo vom Friedenhalten mit Frömmigkeit, 1 Kl 11, 1, wo sie neben der Gastfreundschaft, 1 Kl 32, 4, wo sie in einer Reihe mit Weisheit, Einsicht und guten Werken erscheint. Mindestens die drei letztgenannten Stellen zeigen, daß εὐσέβεια noch keineswegs die überragende religiössittliche Bedeutung hat, die wir mit dem Begriff Frömmigkeit, Gottseligkeit zu verbinden pflegen. Auch in der Profangräzität haben εὐσεβεια,

[4] Karl Th. Schäfer, Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. Bonn 1938, 168.

[5] Vgl. Opera patrum apostolicorum. ed. Fr. X. Funk. Tubingae 1887. I, 579 ff.

[6] S. Justini Opera. ed. Otto. Jenae 1847—49. V, 373.

εὐσεβεῖν usw. keineswegs die Verbreitung gefunden, die man von vornherein anzunehmen geneigt sein möchte. Wer seine Pflichten gegen die Götter, die Eltern, gegen ältere und ehrwürdige Personen, aber auch wer die seines Berufes erfüllt, ist εὐσεβής und besitzt εὐσέβεια. Bemerkenswert ist ein Wort des Demosthenes ed. Bekker 19, 212, der den Richtern zuruft, niemand von ihnen erfülle εὐσεβῶς seine Pflicht, der den Angeklagten lossprechе. Entsprechend dem Zusammenhang mit dem Stammwort σέβεσθαι mit frommer Scheu verehren, anbeten schwingt überall, so mannigfaltig auch die Anwendung und so vieldeutig auch der Sinngehalt sein mag, der religiöse Klang und die Beziehung auf Gott oder die Götter mit. So bleiben wir also zuletzt auf den Sprachgebrauch der Past bzw. auf den weiteren und näheren Zusammenhang unserer Stelle angewiesen.

Aber auch hier bleibt an dem Wort das Unbestimmte, Schwankende, Weitausgespannte haften, das wir auch sonst beobachten. 1 Tim 3, 16 wird das gesamte Heilswerk Christi das große Geheimnis der Frömmigkeit genannt, wohl darum, weil durch die Menschwerdung, Tod und Auferstehung des Herrn, durch Verkündigung und Annahme seiner Frohbotschaft das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott wiederhergestellt wird. Vielleicht hat aber auch die Aussage eine unmittelbare Beziehung auf den Herrn selbst, der im Gehorsam gegen den Willen des Vaters das Werk der Erlösung auf sich genommen und sich damit als wahrhaft fromm erwiesen hat. Dagegen bleiben die Deutungen bei Wohlenberg[7]: die Heilswahrheit heißt hier Geheimnis der Frömmigkeit, weil nur die in der Gemeinde Gottes betätigte Frömmigkeit dieses Geheimnis kennt, und die bei Meinertz[8]: „Das Geheimnis ist aber, wie wohl schon mit Rücksicht auf die Irrlehrer gesagt wird, nur frommer, gottseliger Gesinnung zugänglich" hinter dem Vollklang und dem Vollgehalt der Stelle zurück. Besser bei Dibelius: „Geheimnis (unserer) Religion ist hier der Ausdruck für das Zentrum der Heilsbotschaft, wie dasselbe in dem folgenden poetischen Zitat umschrieben wird"[9]. Noch auffallender ist es, wenn 1 Tim 5, 4 von der Witwe, die Kinder oder Enkel hat, gesagt wird, derartige Frauen sollen zuerst lernen, ihr eigenes Haus zu betreuen, τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν, und den Vorfahren zu vergelten. Die gewissenhafte Betreuung des Hauswesens, der Kinder und Enkel und die Ehrfurcht vor den Vorfahren und die Dankbarkeit gegen sie sind also Ausdrucksweisen rechtverstandener εὐσέβεια. Eine eigenartige Färbung gewinnt das Wort auch in Zusammenhängen, in denen von der Amtsverwaltung des Timotheus die Rede ist. So wenn im Anschluß an die Aufforderung: „Die unheiligen und altweiberhaften Fabeln meide", 4, 7, gesagt wird: γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν. Auch hier verfehlen die üblichen Erklärungen den Sinn, weil sie übersehen, daß v. 7 b durch δέ ausdrücklich mit v. 7 a verbunden und diesem gegenübergestellt wird. Der Sinn kann daher nur sein: übe, schule dich selbst für eine Verwaltung deines Lehramtes, die der rechten Frömmigkeit entspricht, genau so wie 6, 3 die διδασκαλία κατ' εὐσέβειαν im Gegensatz steht zu der ungesunden und unfrommen Lehrweise der

[7] G. Wohlenberg, Die Pastoralbriefe. Leipzig 1906, 139.

[8] Max Meinertz, Die Pastoralbriefe des hl. Paulus[4]. Bonn 1931, 55.

[9] Martin Dibelius, Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus I, II, an Titus. Tübingen 1913, 164.

Falschlehrer. Das hat auch Theodor von Mopsuestia richtig — und keineswegs einseitig, wie Wohlenberg meint[10] — erfaßt, der erklärt: bene exercitationem pietatis diligentiam dixit esse doctrinae. Exercitationem dicit, ut alios cum omni diligentia instruat, frequens autem meditatio pietatis laborem solet exercere. Sich mit Sorgfalt und Fleiß auf seine Lehrtätigkeit vorbereiten, sie mit Treue gegen die wahre Lehre und im Geiste seines Herrn ausüben, das ist eine Askese, die wertvoll und gottwohlgefällig ist. Demgegenüber bedeuten leibliche Abtötungen und äußere Verzichte nicht viel, auf die die unbesonnenen und gewissenlos darauf losschwätzenden Falschlehrer anscheinend Wert legen. Denn die für die Zukunft angekündigten Verirrungen 4, 1—4 haben sich ja auch sonst schon, wenigstens in ihren Anfängen, geltend gemacht; vgl. Röm 14, 1 ff; 1 Kor 7, 1 ff; Kol 2, 15 ff. Dagegen ist die treue Erfüllung der von Gott überkommenen Aufgabe des christlichen Lehrers in allewege nützlich, sie hat die Verheißung des jetzigen und des künftigen Lebens. Man darf nämlich nicht übersehen, daß das ganze 4. Kapitel an Timotheus selbst gerichtet ist und ihn über die Art und Wichtigkeit seines Lehrberufs unterrichtet, wie er ihn im Gegensatz zu den so gefährlichen Falschlehrern ausüben soll. Die Ausführungen des Apostels haben also keineswegs eine allgemeine, für alle Christen gültige Bedeutung, sie sind ausschließlich an den Empfänger des Briefes gerichtet und allein für ihn bestimmt. Daneben bedeutet natürlich εὐσέβεια auch das persönliche Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu seinem Gott, so 2, 2, wo es mit der σεμνότης, der Ehrbarkeit oder Unterwürfigkeit, zusammen erscheint und ausdrücklich an alle gerichtet ist. 2, 10, wo mit einer leichten Änderung, die den Sinn nicht verschiebt, θεοσέβεια gesagt wird, bezeichnet es die Grundhaltung der christlichen Frau. Auch 6, 11 dürfte es die gleiche Bedeutung haben, obschon das Wort wiederum allein an Timotheus gerichtet ist; denn hier steht es in einer Aufzählung der Eigenschaften und Tugenden, nach denen er streben soll: Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Glaube, Liebe, Geduld und Sanftmut. Dasselbe gilt auch von 2 Tim 3, 5, wo von Christen gesprochen wird, die sich zwar den Anschein der Frömmigkeit geben, aber durch ihre Lebensführung ihre Kraft verleugnen. Dagegen gewinnt das Wort Ti 1, 1 wieder etwas Schwebendes, wenn von der Erkenntnis der Wahrheit gesprochen wird, die der Frömmigkeit entspricht; hier rückt der Sinngehalt des Wortes deutlich in die Nähe von 6, 3 der διδασκαλία κατ' εὐσέβειαν.

Es bleibt noch die Stelle übrig, die im Mittelpunkt unserer Untersuchung steht 6, 3—10, wo sich das Wort nicht weniger wie dreimal findet. Der Vorwurf, den Paulus hier wider die Falschlehrer erhebt, gipfelt darin, daß sie glauben, die εὐσέβεια sei ein Erwerbsmittel oder ein Geschäft. Da sie dies nur für ihre Person, nicht aber für jeden Christen sagen können, so meinen sie also: unsere εὐσέβεια wie sie in unserer Tätigkeit als Lehrer innerhalb der Gemeinde Ausdruck gewinnt. Dabei wird als allgemein bekannt vorausgesetzt, daß sich diese Leute für ihre religiöse Unterweisung in einer vermeintlich höheren Weisheit, als es der schlichte Christenglauben ist, Geld, und zwar nicht wenig, bezahlen ließen. Daher wird auch v. 10 nicht allgemein die Habsucht, sondern die Geldgier als

[10] A. a. O. 152, 2.

Wurzel aller Übel genannt. Demnach handelt es sich in unserem Zusammenhang nicht um jene εὐσέβεια, wie sie jeder Christ hat oder doch haben soll, vielmehr um die, wenn man so sagen darf, ministerielle Frömmigkeit, wie sie sich in der Tätigkeit der berufsmäßig wirkenden Lehrer äußert. Denn wenn diese Falschlehrer, wenigstens in der Regel nicht, ein Amt in der Gemeinde bekleidet haben, so übten sie ihre Lehrtätigkeit doch dauernd und berufsmäßig aus und bezogen aus ihr nach allem einen reichlichen Lebensunterhalt. Jetzt wird der Gedanke des Apostels klar, wenn die Falschlehrer der Meinung sind, ihre Lehrtätigkeit sei eine Erwerbsquelle, so antwortet er darauf: Jawohl — so muß das scharf betonte ἔστιν δὲ πορισμὸς μέγας übersetzt werden — ihr habt recht, diese in der Lehrtätigkeit für die Gemeinde geübte εὐσέβεια ist wirklich eine Erwerbsquelle, und zwar eine große, aber nur unter einer Bedingung: μετ' αὐταρκείας, wenn sie nämlich, statt zum Gelderwerb und zu persönlicher Bereicherung mißbraucht zu werden, mit Genügsamkeit verbunden ist. Wir haben dann hier den nämlichen Gedanken in der Abwehr gegen die Falschlehrer ausgesprochen, den er 5, 17 f. als feststehenden Grundsatz ausgesprochen hatte: Wer der Gemeinde in irgendeiner Form dient, soll auch von seinem Dienst einen ausreichenden Lebensunterhalt haben.

Die Gründe, die es als notwendig erscheinen lassen, den Begriff der εὐσέβεια an unserer Stelle in einer engeren Fassung zu nehmen und so die Bestimmung der vv. 6—8 auf diejenigen einzuschränken, die in der Gemeinde und für diese tätig sind, seien es nun Berufene oder Unberufene, Beamtete oder Charismatische, sind diese:

1. Die genaue Beobachtung der durch den Gegensatz zu den Anschauungen und dem Verhalten der Falschlehrer bestimmten Gedankenführung.

2. Schon manche Erklärer haben den Satz: Frömmigkeit mit Genügsamkeit ist ein großer Gewinn als eine Schwierigkeit empfunden[11]. Paulus gebraucht das Wort auch 2 Kor 9, 8. Aber daß es weder hier noch an unserer Stelle mit der stoischen Autarkie etwas zu tun habe, hat Adolf Bonhöffer dargetan[12]. In der Tat sieht man nicht, was der Zusatz „mit Genügsamkeit" eigentlich bedeuten soll, wenn hier von der εὐσέβεια als allgemeiner christlicher Grundhaltung die Rede wäre. Auf jeden Fall müßte man ihn dann als ziemlich überflüssig erklären. Denn die wahre, d. h. die christliche Frömmigkeit ist stets mit Genügsamkeit verbunden; wäre sie das nicht, so wäre sie weder echte Frömmigkeit noch ein großer Gewinn, sondern eine Scheinfrömmigkeit, wie sie die Falschlehrer vor sich hertragen, 2 Tim 3, 5. Wohl aber paßt der Zusatz ausgezeichnet und ist unentbehrlich, wenn wir εὐσέβεια in unserem Sinne verstehen. Es mag einer seine berufliche Tätigkeit noch so gut und untadelig versehen, benutzt er sie, um sich zu bereichern, so wird sie ihm zu Fallstrick und Schlinge,

[11] Wohlenberg a. a. O. 194: „Wahre εὐσέβεια ist zwar nie ohne solche Zufriedenheit." Aber seine Erklärung, daß Paulus um des Mißbrauchs willen, den der an sich richtige Satz innerhalb und außerhalb der Gemeinde immer wieder gefunden habe, jene Eigenschaft besonders hervorhebe, ist zu allgemein und nimmt auf den Zusammenhang keine Rücksicht.

[12] Epiktet und das Neue Testament. Gießen 1911, 109 f.

v. 9. Daher ist in unserem Falle der Zusatz „mit Genügsamkeit" wirklich gefordert, ja unentbehrlich.

3. Der Umstand, daß Paulus v. 7 und 8 in der 1. Person der Mehrzahl spricht. Da es sich um einen Brief handelt, den er seinem geliebten Kinde Timotheus schreibt, so ist die einfachste und naheliegende Auffassung eben die, daß er sich in dem „wir" mit dem Briefempfänger, vielleicht auch mit den anderen christlichen Dienern am Wort zusammenfaßt. Ihnen allen wird die rechte Ausübung des Lehrberufs zu einem wahren Erwerbsmittel und zu großem Gewinn, wenn sie ihn ohne Nebenzwecke und ohne jene alles zerstörende Absicht verwalten.

4. Das wird durch den Inhalt des Satzes v. 8 vollauf bestätigt. Denn der Satz „wenn wir Nahrung und Kleidung haben, dann werden wir uns damit begnügen" kann unmöglich als eine für alle Christen ohne Unterschied gültige Regel aufgestellt werden. Es würden sich genug Fälle finden lassen, in denen die Befolgung dieses Satzes einfach Pflichtverletzung und Sünde wäre. Man könnte ja wohl sagen, man dürfe „Nahrung und Kleidung" nicht so buchstäblich fassen[13]. Aber dadurch zerstört man vollkommen die Feinheit des Gedankens in seiner so klaren und scharfen Zuspitzung auf die Falschlehrer, die eben aus ihrer εὐσέβεια mehr erzielen, ja durch sie reich werden wollen. Übrigens spricht der Apostel gelegentlich einen ganz anderen Grundsatz aus, wenn er Eph 4, 28 nicht bloß zur Arbeit auffordert, die zum Lebensunterhalt ausreicht, sondern mehr verlangt, damit man etwas habe, um den Notleidenden mitzuteilen. Dagegen paßt der Satz ausgezeichnet für alle, die sich im Dienste der christlichen Gemeinde abmühen. Sie arbeiten ja nicht „schändlichen Gewinnes halber", vielmehr um Gottes willen, aus echter und reiner εὐσέβεια. Darum ist es genug, wenn ihnen ihr Dienst den Lebensunterhalt gewinnt, mehr bedarf es nicht. Dann aber ist in der Tat ihre mit Genügsamkeit und mit echter „Frömmigkeit" geübte Dienstleistung ein großer Gewinn: sie bringt ihnen Schätze, die Rost und Motte nicht zehren, die Falschlehrer aber haben ihren Lohn dahin.

5. Unsere Auffassung wird bestätigt durch eine alte Glosse, die in einigen Handschriften zwischen v. 5 und 6 in den Text gedrungen ist[14]. Mit einem „enthalte dich von solchen Dingen" wird die ganze Mahnung auf Timotheus bezogen, woraus man entnehmen darf, daß der Glossator die Zuspitzung der Worte des Apostels auf die Falschlehrer einer-, auf Timotheus und die echten im Geiste des Herrn wirkenden Lehrer anderseits wohl begriffen hat.

Aber auch der weitere Zusammenhang spricht eindeutig dafür, daß die vv. 3—8 als zusammengehörig betrachtet werden müssen, auf den engeren Kreis der mit oder ohne Beruf in der Lehrunterweisung Tätigen zu beziehen sind, und daß die Wendung ins Allgemeinchristliche erst mit v. 9 beginnt. Dem entspricht, um mit dem Äußeren der Satzbildung zu be-

[13] So meint Max Meinertz, die Wohnung sei nicht mit einbegriffen, a. a. O. 74. Als wenn in der Zeit der Wanderprediger und der reisenden Missionare, in der wir uns befinden, diese eine Rolle gespielt hätte.

[14] Wohlenberg möchte sie für ursprünglich halten mit von Hofmann, a. a. O. 192, 4.

ginnen, der Personwechsel in v. 9. Bis dahin v. 7 f. spricht Paulus in der 1. Person, v. 9 dagegen geht die Darstellung in die 3. Person über, was völlig unbegründet wäre, wenn nicht jetzt die Wendung ins Allgemeinchristliche einträte. Das liegt auch durchaus in der schriftstellerischen Eigenart des Apostels, der es liebt, nicht beim Einzelnen und Persönlichen stehen zu bleiben, sondern die Frage, um die es sich gerade handelt, auf eine höhere, das christliche Leben als solches betreffende Ebene zu erheben. Noch bedeutsamer ist, daß von v. 9 ab von εὐσέβεια gar nicht mehr die Rede ist, wohl aber von der Genügsamkeit oder besser von ihrem Gegenteil, der Sucht reich zu werden. Handelte es sich wirklich bereits von v. 6 an um eine alle Christen treffende Mahnung, dann hätte der Gedankenfortschritt v. 9 notwendig gefordert, zu zeigen, daß die εὐσέβεια wenn sie sich mit der Sucht reich zu werden verbindet, nicht nur keine Erwerbsquelle ist, vielmehr zu Fallstrick und Verderben wird. Statt dessen heißt es nun ganz allgemein, daß der Wunsch reich zu werden unnütze und schädliche Begierden wachruft, die die Menschen — der Apostel engt seine Erfahrung nicht einmal bloß auf die Christen ein — in den Untergang und ins Verderben stürzen. Der Gedanke des Apostels, der sich in täglicher Beobachtung als wahr erweist, ist klar und bedarf keiner weiteren Erklärung. Erst mit v. 11 wendet sich Paulus wieder in feierlicher Mahnung an seinen Schüler und Sohn Timotheus. Die Warnung: Du aber, Mann Gottes, fliehe das, können wir in dem ganzen Zusammenhang nur so verstehen, Timotheus soll das nicht tun, was Paulus den Falschlehrern zum Vorwurf machen mußte. Er soll sich an die gesunden Worte unseres Herrn Jesus Christus und an die wahrhaft „fromme" Lehre halten, an die διδασκαλία κατ' εὐσέβειαν. Vor allem aber soll er seine Tätigkeit im Dienste der Gemeinde nicht zur Geldquelle und zu einem Geschäft machen, um reich zu werden. Und in gehäuften, volltönenden Worten klingt sein Mahnruf aus, Timotheus möge seinen Auftrag, den er von Gott durch den Apostel einst erhalten hat, unbefleckt und tadellos bewahren bis zur Wiederkunft des Herrn, 6, 11—16.

Zusammenfassend ergeben sich zwei von der herkömmlichen Erklärung abweichende Ergebnisse:

1. Der Begriff εὐσέβεια ist in unserem Zusammenhang nicht im Sinne der persönlichen Frömmigkeit zu verstehen, wie sie jedem Christen eignen soll, sondern als ministerielle, d. h. in Ausübung eines rechtmäßig überkommenen oder tatsächlich angemaßten Dienstes für die Gemeinde bewährte Frömmigkeit. Sie ist die am Willen Gottes ausgerichtete und im Leben bewährte Pflichttreue gegenüber dem überkommenen Beruf als Lehrer in der christlichen Gemeinde.

2. Die Wendung ins Allgemeinchristliche beginnt nicht mit v. 6, sondern erst mit v. 9. Das ist nicht etwa eine äußere Kleinigkeit; es folgt notwendig aus der Erklärung der vorausgehenden Verse und bestätigt aufs neue deren Richtigkeit.

(Fortsetzung folgt.)

Grundlagen und Sinn des Gebetes

Von Prof. Dr. Seelhammer Trier

(Fortsetzung. Vgl. Past. bon. 1942, Heft 7/8, S. 113 ff.)

Im Katechismus wird das Gebet bei den Gnadenmitteln behandelt. Damit ist aber seine Bedeutung nur zu einem Teile ausgedrückt. — Alles Beten ist Lebensäußerung, Bewegung des geistlichen Lebens, der naturhaften Beziehung und der gnadenhaften Verbindung des Menschen mit Gott. Von Gott aus ist es Geschenk. Er regt die Seele an und zieht sie an sich, damit sie an seinem Leben teilnehme, in ihn hineinwachse und so sich vollende. Der betende Mensch antwortet auf Gottes Ruf und Anregung, ergreift Gottes Geschenk, erhebt seine Seele zu ihm, steigt auf zu ihm und wird so göttlich gesinnt. Gebet vollzieht sich wesentlich im Innern der Seele. Die seelische, geistige Gemeinschaft des Menschen mit Gott findet wie jede Gemeinschaft ihren Ausdruck im Worte, in der Anrede und Antwort des menschlichen Ich an das Du des persönlichen Gottes. Diese Gemeinschaft, diese Lebensbewegung, diese communicatio zwischen Mensch und Gott ist des Gebetes tiefster Sinn. So ist der Beter eigentlich in Gottes Leben hineingezogen. Und wenn wir diese Gemeinschaft mit Gott Religion nennen, nicht als abstrakten Begriff, sondern quellendes, fließendes, immer bewegtes Leben, dann kann Thomas von Aquin mit Recht sagen: oratio est proprie religionis actus, die homogene Lebensbewegung der Religion ist das Gebet. „Unser Beten ist also nichts anderes als der Herzschlag unseres religiösen Lebens überhaupt, der von seiner Gesundheit und Kraft abhängig ist[1]." Der wirklich religiöse Mensch betet so naturhaft wie er atmet. In seinem Beten strömt seine Seele in Gott hinein, und in dieser Bewegung erneuert sich und wächst das religiöse Leben. Das Nachlassen des Gebetes aber ist Anzeichen für die Schwäche dieses Lebens und verstärkt diese noch, — ganz wie im natürlichen Leben das Nichtbetätigen der Lebenskräfte zu deren Verkümmerung führt.

Sehen wir also in der Erhebung der Seele zu dem Höchsten, nämlich Gott, in dem vertrauten Verkehr mit ihm den Sinn des Gebetes, so ergibt sich daraus auch seine weitere Bedeutung. Zunächst ist es stets in erster Linie eine Verehrung Gottes. Das gilt auch von dem rechten Bittgebet. Die Verehrung Gottes findet naturgemäß in verschiedenen Formen ihren Ausdruck, die durch das Verhältnis bedingt sind, in dem der Mensch sich jeweils zu Gott sieht: als Geschöpf vor dem Schöpfer, als Knecht vor dem Herrn, als Sünder vor dem Allerheiligsten und dem Allerbarmer, als Kind vor dem Vater. Wenn er sich dankbar und froh beim Vater geborgen fühlt, so ist Stimmung und Inhalt des Gebetes eine ganz andere, als wenn er in der Zerrissenheit und Verlassenheit der Seele aufschreit zum Helfer und Heiland. Mag er den Herrn preisen oder beten um das Kommen des Reiches Gottes oder um das tägliche Brot und Errettung aus irdischer Not, alles Beten ist zunächst Anerkennung und Anbetung Gottes! Diese letzte ist mehr als ein Akt des Verstandes, sie ist ehrfürchtige Ergriffenheit von der Nähe und Größe, von der Heiligkeit und Liebenswür-

[1] Tillmann, Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Hdb. d. kath. Sittenlehre, Bd. IV 1, S. 204.

digkeit Gottes, die auf die Knie zwingt zur Huldigung Gottes. Der anbetende Mensch ist mit seinem ganzen Wesen Gott geöffnet, überläßt sich ihm, der ihn zieht, gibt sich bewußt und frei in liebender Unterwerfung ihm hin. Und eben darin vollendet sich der Aufstieg der Seele zu Gott. So ist es richtig, „daß es ohne Anbetung kein Gebet gibt. Sie ist die Seele des Gebetes“ [2]. Gegenüber Mißverständnissen, die immer wieder laut werden, müssen wir betonen, daß Gott durch die Verehrung der Menschen keine Veränderung und Bereicherung erfährt. Er bleibt in seinem Wesen und seiner inneren Herrlichkeit derselbe, ob ein Geschöpf da ist, das ihn preist oder nicht. Denn, wäre er auf ein anderes Wesen angewiesen, so wäre er eben nicht Gott. Aber ebenso natürlich ist es, daß die Geschöpfe Gottes Größe und Macht und Güte verkünden und ihm so eine äußere Ehre erweisen, wie das Werk stets den Meister lobt. Tut die unvernünftige Kreatur das durch ihr bloßes Dasein, so soll die vernünftige es auch tun durch die freiwillige Anerkennung und Huldigung. Das eben geschieht in der Anbetung und in jedem Gebet. Weil aber der Mensch durch seine geistige Seele in viel höherem Grade das Bild Gottes ist als die übrige Schöpfung, darum ist nun auch das Gebet eine größere Verherrlichung des Schöpfers. Wird so das primäre Ziel der Schöpfung im Gebet erreicht, so wird zugleich auch das zweite verwirklicht, die Vollendung und darin das Glück des Menschen.

Hier sehen wir die Bedeutung des Gebetes für den Menschen. „Gott wird nicht größer, wenn du ihn verehrst, aber du wirst größer, wenn du ihm dienst“, sagt Augustinus. Indem Gott sich zum Menschen herabläßt und der Mensch zu ihm aufsteigt, wird die Gemeinschaft zwischen ihnen lebendig. Ein viel zitiertes Wort der Mechtild von Magdeburg lautet: „Das Gebet ziehet hernieder den großen Gott in ein klein Herze; es treibt die hungrige Seele hinaus zu dem vollen Gotte.“ In dieser Erhebung des Menschen zu dem Höchsten, Gott, liegt schon im Natürlichen und noch viel mehr im Übernatürlichen die höchste Bedeutung des Gebetes. („Es vereinigt mit Gott und macht himmlisch gesinnt“, heißt es im Katechismus.) Es führt den Beter dazu, daß er Gottes Gedanken denkt, mit ihm übereinstimmt. Im Lob- und Dankgebet ist das sofort deutlich, aber es gilt ebenso vom Bittgebet. Die Berechtigung des Bittgebetes bedarf hier keiner Begründung, aber es ist nötig, seinen rechten Sinn zu erfassen. Im Gebete sagt der Mensch Gott, was ihn im Innern bewegt; das ist aber nicht nur das Gute und Angenehme, sondern wohl noch mehr seine Sorgen und Befürchtungen, Ängste und Hoffnungen und Wünsche. Er trägt sie Gott vor, damit er sie erfülle und das Übel von ihm abwende. Es sieht also so aus, als ob der Mensch Gott bewegen wolle, daß er sich nach dem menschlichen Willen richte; als ob er mit seinen Bitten Gott umstimmen könne oder überhaupt erst bestimmen wolle, ihm etwas zu geben. Wer um Verzeihung der Sünden bittet, will diese wirklich erlangen; und wer in der Krankheit um Gesundung betet, möchte auch mit Hilfe seines Gebetes gesund werden. Nun sind das freilich zwei Anliegen, die nicht demselben Bereiche angehören. Im ersten Fall bittet man um die übernatürliche Gnade, um das ewige Heil. „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“ (1 Thess. 4, 3), also stimmt dieses Gebet sicher

[2] J. Hessen, Die Werte des Heiligen. Regensburg 1938. S. 150.

mit Gottes Willen überein; und der Beter darf sich auf das Wort der Schrift verlassen: „Alles, um was ihr den Vater in meinem Namen bittet, wird er euch geben" (Joh. 16, 23). Ist das aber auch so bei dem zweiten Anliegen? Es geht da um ein zeitliches Gut, das für das ewige Heil der Seele nicht entscheidend, nicht einmal wesentlich ist. Um dieses kann man also auch nicht absolut beten, sondern immer mit der Einschränkung: soweit die Erfüllung meiner Bitte dem Willen Gottes entspricht. Wenn man es aber doch Gott überläßt, zu tun was ihm gefällt, könnte das Gebet in irdischen Anliegen überhaupt überflüssig erscheinen. Ja, sind nicht alle diese irdischen Sorgen, verglichen mit dem obersten Ziel der Schöpfung: Gottes Verherrlichung, und mit der notwendigsten Sorge, nämlich dem ewigen Heil der Seele, Belanglosigkeiten, die man eigentlich nicht im Ernst zum Gegenstand der Bitte an Gott machen darf? Sagt doch der Herr selbst: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, dann wird euch dieses alles h i n z u g e g e b e n werden" (Mt. 6, 33) und: „Euer Vater weiß ja, was euch nottut, ehe ihr ihn bittet" (Mt. 6, 8). Natur und Geschichte verlaufen nach eigenen Gesetzen, und wir dürfen doch nicht im Ernst annehmen, daß Gott diese wegen unserer oft kleinlichen Wünsche außer Kraft setze. Kurz, wir sollen Gott anbeten und dann ihm überlassen, wie er unser Leben lenken will mit Hilfe der natürlichen Gesetze. Diese Gedanken, wie sie auch in einem neueren Buche vorgetragen werden[3], entspringen einer hohen Auffassung von Gott; aber sie scheinen mir doch der Gefahr des Spiritualismus nicht zu entgehen. Der Mensch ist nicht ein Geist, sondern eine leib-seelische Einheit. Er braucht die Erdendinge, soll sich ihrer bedienen, keiner kann sie ganz entbehren. Auch der Weise des AB betet: „Gib mir nicht Reichtum und nicht Armut, gib mir nur das zum Leben Notwendige" (Spr. 30, 8). Man muß also das Leben in seiner konkreten Wirklichkeit sehen und nehmen, dann versteht man die Bedeutung der irdischen Lebenssorgen, und läßt es gelten, daß sie auch im Gebet dem Vater im Himmel vorgetragen werden. Wenn eine Mutter von fünf unmündigen Kindern schwer krank daniederliegt, wird niemand sagen wollen, es sei gleichgültig, ob sie stirbt oder am Leben bleibt. Wenn auf einem Bauernhofe eine Krankheit unter dem Vieh ausgebrochen ist, oder die reife Ernte im Regen zu verfaulen droht, steht dem Bauern ein großer Schaden bevor. Und wer wollte vernünftigerweise in ähnlichen Fällen es verargen, wenn ein religiöser Mensch um Bewahrung vor Schaden betet, zumal wenn menschliche Kunst nichts mehr vermag! Freilich wird auch bei viel geringeren Anlässen gebetet; geben wir ruhig zu, daß auch manche in wirklichen Nichtigkeiten gleich zum Gebet ihre Zuflucht nehmen. Das k a n n M i ß b r a u c h sein; wenn das Gebet die eigene Bemühung ersetzen soll, entspringt es einer unwürdigen Gottesvorstellung und ist ehrfurchtslos. Dann ist es nicht Gottes Willen gemäß und darf auf keine Erhörung rechnen. Aber das Gebet in den kleinen Bedürfnissen des Lebens muß nicht notwendig Mißbrauch sein. Vielmehr kann es aus der gläubig-frommen Haltung des Kindes hervorgehen, das tut, was es selbst kann, aber doch alle seine Anliegen auch vor den Vater im Himmel bringt. Ein solches Gebet erfüllt von selbst die Forderung, daß es zunächst „Anbetung" sein müsse; dann ist aber sofort auch die

[3] O. Karrer, Gebet, Vorsehung, Wunder. Luzern u. Leipzig 1941.

Unterordnung unter Gottes Willen miteingeschlossen. Da wir aber das Wesen des Gebetes in der Erhebung, der Einstellung der Seele auf Gott, der Hingabe an ihn sahen, so kann auch die Bitte in irdischen, zeitlichen Anliegen ein rechtes Beten sein und ihm die Versicherung der Erhörung durch Gott gelten.

Nun aber erhebt sich die Frage, wie diese Erhörung zu verstehen ist, oder worin die Wirkung des Bittgebetes besteht.

Gott ändert sich und seine Stellung zum Menschen nicht. Wenn wir sagen: Gott wendet sich vom Menschen ab oder neigt sich zu ihm hin, so ist das menschliche Ausdrucksweise. In Wirklichkeit ändert der Mensch sein Verhältnis zu Gott. Tritt nun das ein, um was wir bitten, so ist die Frage, ob wirklich das Gebet einen Einfluß auf das Eintreten der Wirkung hatte, oder ob diese nicht auch ohne Gebet, auf Grund der natürlichen Ursachenzusammenhänge erfolgt wäre. Auf jeden Fall wird nicht erst nachträglich, d. h. jetzt bei der Bitte, Gottes Wille umgestimmt. Das ist unmöglich, weil Gott in seinem Wesen unveränderlich ist. Es geschieht vielmehr, was er von Ewigkeit her vorausgesehen und unter Berücksichtigung der menschlichen Freiheit bestimmt hat. Die natürlichen Gesetze behalten voll ihre Gültigkeit als causae secundae des göttlichen Willens. Also ist doch das Gebet überflüssig und unwirksam? Nein! Gott gibt uns manches absolut; um anderes will er gebeten sein! Thomas von Aquin sagt das sehr schön[4]: „Wir beten nicht deswegen, um die göttliche Anordnung zu ändern, sondern um das zu erlangen, von dem Gott gewollt hat, daß es durch Beten erfüllt werde; d. h. damit die Menschen durch das Beten würdig werden zu erlangen, was Gott von Ewigkeit her für sie bestimmt hat." Das Gebet hat also keinen kausalen Einfluß in dem Sinne, daß es Gott von außen her zu einem Entschluß bestimmte. In Voraussicht der Bitten hat Gott von Ewigkeit her (das ist aus der menschlichen Sicht gesprochen) bestimmt, ob er sie erfüllen will oder nicht. Er bewegt sich selbst, und kein noch so stürmisches Bitten kann ihn zwingen, einen menschlichen Wunsch zu erfüllen. Dieses hat vielmehr den Sinn, daß der Mensch in die rechte Einstellung zu Gott kommt; und diese besteht in einem Doppelten: in der Unterwerfung unter die Hoheit und den Willen Gottes; sie muß begleitet sein von dem gläubigen Vertrauen, daß Gottes Wille zugleich stets das Beste für den Menschen bedeutet. Wer dessen inne geworden ist, dessen Beten wird von selbst recht nach Form und Inhalt. Sein Bitten ist ohne weiteres zunächst Anbetung und Huldigung Gottes (wie ja auch schon im menschlichen natürlichen Leben die Bitte an einen Menschen eine Anerkennung seines Könnens und Wollens bedeutet). Es ist ihm auch ernst gemeint mit seinem Wunsche, durch das Gebet Erhörung und Hilfe zu erhalten. Aber das Vertrauen bewirkt, daß er überzeugt von der Macht und Güte Gottes ihm die Entscheidung überläßt, und darum ausdrücklich oder auch nur stillschweigend seiner Bitte die Einschränkung hinzufügt: „Soweit es mit Deinem Willen übereinstimmt." Ist die gläubig-vertrauende Hingabe an den Vater im Himmel die tragende Seelenhaltung im Gebet, dann versucht der Beter nicht, Gott seine Wünsche und seinen Willen aufzudrängen mit dem Unter-

[4] S. theol. 2. 2. q. 83 a 2.

gedanken: So mußt Du mich erhören, sonst bin ich nicht zufrieden. Er ruft aus der Tiefe seiner Not um Erlösung und Hilfe, aber zugleich legt er die Erfüllung, die Entscheidung, wie Gott auf sein Rufen antwortet, mit ruhigem Vertrauen in seine Hand. Er betet nicht, damit Gott erst seine Not erfahre; „euer Vater weiß ja, was ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet." Das Gebet offenbart vielmehr dem Beter selbst, was ihm am meisten am Herzen liegt. Indem er es Gott vorträgt, erhebt er sein Herz mit Vertrauen zu ihm, — wer nicht vertraut, kann nicht bitten! — In diesem Vertrauen liegt die Überzeugung, Gott werde das geben, was er als gut für ihn bestimmt. Darin aber kommt die Seele in die volle Übereinstimmung mit Gott, und das ist ja der tiefste Sinn alles Gebetes. Wer aber so im innersten Herzen eins mit ihm ist, den kann es nicht mehr unglücklich machen, wenn seine Bitte nicht so in Erfüllung geht, wie er es gemeint hatte. Daran erfährt er nämlich, daß Gott eine Korrektur an seinen Bitten vornimmt, und ihn durch das Versagen der Erfüllung auf das Wichtigere hinweist. Als guter Vater gibt er nur, was auch zum Segen ist. Aller Segen kommt von Gott. Er kann aber nur wirksam werden, wenn der Mensch bereit ist, ihn aufzunehmen, wie das trockene Erdreich den Regen. Bereit ist aber, wer nicht eigensinnig aus seiner kleinen Sicht bittet: Du mußt mir genau das geben, was ich gerne möchte. Sondern wer Gott seine Seele hinhält: Dein Wille geschehe an mir. So findet alles Beten seinen Höhepunkt und Abschluß in diesem Worte, das der Gottmensch in der Stunde, da er uns menschlich am allerähnlichsten war, in der Ölbergstunde, mit unendlichem Vertrauen und mit starkem Wollen sprach: Vater, nicht mein, sondern Dein Wille geschehe! (Man muß einmal ruhig durchdenken, was das heißt: Mein Wille soll nicht geschehen![5].) Es spricht nicht gegen die Ergebung in Gottes Willen, wenn man inständig betet. Die Beharrlichkeit kann und soll vielmehr Ausdruck der rechten Haltung vor Gott, mithin auch des Vertrauens sein und so auch immer mehr in die Ergebung in Gott hineinführen.

Wir dürfen und sollen also auch in unseren irdischen Anliegen zu Gott beten. Aber wir dürfen dabei nicht die rechte Ordnung verlassen, indem wir nur uns sehen und unsere kleinen — oder großen — Sorgen für den Mittelpunkt des Weltgeschehens halten, oder auch über unseren irdischen Nöten die Sorge für die Reifung und Vollendung unserer Seele, die in die Ewigkeit hineinreicht, — und die Sorge um das Reich Gottes vergessen. Die zeitlichen Güter, um die wir bitten, dürfen wir nicht absolut begehren, sondern in ihrem Zusammenhang mit dem Endziel: der Verherrlichung Gottes und dem Heil der Seele. Dies ist der letzte Maßstab für ihre Dringlichkeit. In dem Maße einer religiös, im Herzen Gott ergeben ist, erfaßt er das, und das kommt dann notwendig in seinem Gebet zum Ausdruck. Wiederum ist hierfür das liturgische Gebet vorbildlich; z. B. in einigen Sonntagsorationen und besonders in den Votivmessen und Gebeten für verschiedene Anliegen, auch in den Segnungsgebeten ist die irdische Sorge stets in Verbindung mit dem obersten Anliegen: der Ehre Gottes, betend ausgesprochen. Sie wird nicht geleugnet, aber im Lichte des

[5] Vgl. Lippert, Unseres leidenden Herrn Reden und Schweigen vor den Menschen. Freiburg i. Br. 1938. S. 215.

Glaubens in ihrer Ewigkeitsbedeutung an die rechte Stelle gerückt. Um ein irdisches Leid von uns abzuwenden, bedarf Gott im allgemeinen nicht eigentlicher Wunder, er kann vielmehr die causae secundae so lenken. Er wirkt Staunenswertes, „Wunderbares", dessen Ursachen wir nicht kennen. Es ist also nicht vermessen und keine unwürdige Erwartung, wenn wir Gott bitten, daß er es so fügt. Und wenn wir um ein „Wunder" beten, braucht niemand zu fürchten, daß die Naturgesetze durcheinander geraten, denn der Gesetzgeber verfügt auch über die Ausnahmen. Aber es wäre vermessen, wollte jemand das Gebet als Ersatz für die eigene Anstrengung betrachten und für alltägliche Nichtigkeiten Wunder erwarten. Man kann auch nicht sagen, das Gebet sei unnütz und könne gar keine Erhörung finden, wenn z. B. mehrere in derselben Sache bitten, wo nur eine Partei recht haben kann; es nehme dann alles seinen natürlichen Verlauf. Gott kommt dadurch nicht in Verlegenheit! In seinem ewigen Weltenplan hat er das alles vorausgesehen und in Weisheit für jeden bestimmt, was für ihn gut ist, wenn wir auch die Lösung nicht einsehen. Gott will, daß wir ihn bitten, und unser Gebet ist das Werkzeug, dessen er sich bedient, um seinen Willen zu vollziehen. Der Christ erwartet von seinem Gebet keine magische Wirkung. Wenn er mit Vertrauen und Hingabe betet, bringt er sich in die rechte Verfassung, die ihn der Gabe Gottes würdig macht. Dann kann Gott auch ein Wunder wirken. Wenn das aber nicht geschieht und die Erhörung überhaupt nicht so eintritt, wie er es zunächst gemeint hat, dann ist der Beter eben wegen seiner vertrauensvollen Hingabe überzeugt, daß Gott besser weiß, was ihm gut ist, und darum ist er zufrieden und glaubt, daß „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Segen gereichen" (Röm. 8, 28).

Alles vollkommene Gebet schließt — wiederum nach dem Vorbild der Liturgie — „durch Jesus Christus, Deinen Sohn, unsern Herrn". Aber es schließt nicht bloß so, es ist ganz davon durchdrungen, weil es „im Namen Jesu" zu Gott aufsteigt. Das heißt nicht nur: in der Gnadenverbindung mit ihm, sondern auch: in seiner Gesinnung; die aber lautet: Vater, Dein Wille geschehe! Dann aber erhört der Vater uns um Jesu willen, so wie er seinen Sohn „allezeit erhört hat" (Joh. 11, 41). So wird das Gebet uns „Gnadenmittel", in dem einen Notwendigen, daß wir immer wachsen an Glaube, Hoffnung, Liebe; hineinwachsen in Gottes Lebensgemeinschaft. Aber es wird auch Gnadenmittel in den zeitlichen Anliegen, indem auch die Bitte darum immer mehr hineinführt in die Ergebung in Gottes Willen und schließlich zu einer einzigen Bitte wird[6]: „Vater, gib Deinem Kinde, wovon es selbst nicht weiß, wie es Dich darum bitten soll. Ich bringe mein Herz Dir dar. Ich öffne es ganz für Dich. Vater, in allem geschehe Dein Wille."

[6] Vgl. Tillmann, a. a. O. 232.

Die Offenbarung im Umkreis der Religionswissenschaft, des Glaubens und der Theologie

Von Studienassessor Dr. theol. W. Bartz, Bitburg (Eifel)

Religiöse Auseinandersetzung und theologische Einkehr zwingen heute den Blick des Geistes auf das entscheidende Problem der Offenbarung. Nicht wenig wertvolle Veröffentlichungen zu dem großen Thema liegen vor. Zwei von ihnen gaben den Anlaß zu unserem Beitrag und sollen in ihm näher berücksichtigt werden: Romano Guardini, Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen. Werkbund-Verlag, Würzburg 1940, und Heinrich Niebecker, Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie. Herder, Freiburg i. Br. 1940.

I.

Das Christentum erhebt den Anspruch, wesentlich Offenbarungsreligion zu sein. Da es sich dabei auf göttliche, durch geschichtliche Persönlichkeiten in diese Weltzeit ergangene Mitteilungen beruft, muß es der Religionswissenschaft grundsätzlich möglich sein, Tatsache und Inhalt, Weise und Wert des also behaupteten Phänomens im Rahmen ihrer Zuständigkeit zu untersuchen. Die Religionsgeschichte vermag zu ihrem Teil die historische Wirklichkeit der von der Kirche verkündeten Offenbarung zu prüfen. Der Religionsphänomenologie ist es möglich, innerhalb ihres Bereiches die Offenbarungsformen zu beschreiben. Die Religionspsychologie kann über das Offenbarungserlebnis wissenschaftlich befinden. Die Religionssoziologie ist imstande, den gemeinschaftsbildenden Kräften der Offenbarung nachzugehen und ihre Auswirkungen festzustellen. Die Religionsphilosophie muß in der Lage sein, Möglichkeit, Konvenienz, Notwendigkeit und Erkennbarkeit einer derartigen Offenbarung aufzuzeigen, nach ihren „Entsprechungen" zu forschen, ihren Sinngehalt zu erfassen und an den allgemeingültigen Wahrheits- und Wertmaßstäben zu messen sowie insbesondere ihre Unerklärbarkeit aus den natürlichen Gegebenheiten darzutun[1]. Weil aber die Offenbarung „keine Stufe in der Folge

[1] Ein fruchtbares religionswissenschaftliches Gespräch über die „Wortoffenbarung" wird seinen Anfang nehmen bei der „Offenbarung durch das Sein der Welt", wie es Guardini a. a. O. S. 1—46 mit feinem Gespür für die geistige Situation der Gegenwart tut. Es ist nämlich keineswegs so, daß überall da, wo die Welt oder ein Bering der Welt als Offenbarung des Göttlichen ausgegeben wird, ein persönlicher, von dieser Welt und ihren Bezirken unterschiedener und geschiedener Schöpfergott mitgemeint ist; die Welt also als natürliche „Werkoffenbarung" im Sinne der Gottesbeweise verstanden wird. Werden Gott und Welt oder ein Stück der Welt ineinsgesetzt, wird eine „gegenseitige Abhängigkeit von Gott und Mensch" gelehrt, dann gibt es lediglich eine „Offenbarung" innerweltlicher Kräfte und Gesetze. Menschen, die sich zu solcher Auffassung bekennen, „handeln bei wichtigen Entscheidungen" — angeblich — „aus eigenem Antriebe, mit selbständiger Tatkraft, und warten nicht auf eine Entscheidung von oben, auf eine Offenbarung, auf ein Wort Gottes". Eine Offenbarung „von außen", die den Kreis der „Binnenwelt" sprengt, kann nur ein Geist anerkennen, der sich nicht a limine gegen einen persönlichen, transzendenten Gott sperrt. Der Schöpfergott und die geschaffene Welt als seine Selbstbezeugung werden zugleich bejaht oder verneint.

der natürlichen Daseinserschließungen bildet, sondern aus dem reinen, göttlichen Anfang kommt“ [2], mithin ganz und gar der Welt des Übernatürlichen zugehört, kann die natürliche Vernunft unmöglich ihr homogenes Erkenntnisorgan, die Religionswissenschaft die ihr wesensgemäße Wissenschaft sein. Denn es muß eine Zuordnung bestehen zwischen Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand[3]. Angewandt auf die Offenbarung heißt das für Guardini: „Nur im Glauben wird das Wort Gottes als das aufgefaßt, was es ist“ [4] und für Niebecker: „Die übernatürliche Offenbarung kann nur im übernatürlichen Glauben erkannt werden“ [5]. „In dieser allgemeinen Form“ läßt Heinrich Straubinger die These nicht gelten. Für ihn „unterscheidet sich der rein verstandesmäßige Offenbarungsbegriff inhaltlich nicht, jedenfalls nicht wesentlich von dem glaubensmäßigen, der Unterschied liegt in anderer Richtung. Dort bleibt die Existenz der Offenbarung offen, hier wird sie bejaht, und zwar mit absoluter Gewißheit“ [6]. Dagegen wäre aber zu sagen, daß die Existenz der Offenbarung für den Religionswissenschaftler keineswegs „offenzubleiben“ braucht, und daß ihre absolute Bejahung eine übernatürliche, d. h. „glaubensmäßige“ Erkenntnis voraussetzt, die sich wesentlich von aller „rein verstandesmäßigen“ unterscheiden muß. Indem Niebecker mit aller Kraft den Glauben als den einzigen Weg zu der übernatürlichen Offenbarung freizuhalten sucht, will er nicht das religionswissenschaftliche Bemühen um sie als vergeblich oder als überflüssig abtun[7]. Aber darauf ist er bedacht, die Grenzen dieser Wissenschaft klar zu ziehen. Aus diesem Grunde unterscheidet er bei der Offenbarung mit Garrigou-Lagrange[8], dessen Werk De Revelatione den grundlegenden Teil der Arbeit Niebeckers maßgeblich beeinflußt, zwischen supernaturalitas quoad substantiam, die eine seinsmäßige Übernatürlichkeit der Offenbarung bezeichnet, und supernaturalitas quoad modum, worunter die übernatürliche Art und Weise der Verwirklichung einer an sich natürlichen Sache verstanden wird. „Wenn das kirchliche Lehramt das eine Mal von der Offenbarung sagt, daß sie im übernatürlichen Glauben erfaßt werden müsse, wenn sie (!) die Tatsache der Offenbarung feierlich als Dogma ausspricht, das geglaubt werden soll, so spricht sie von der Offenbarung als einem supernaturale quoad substantiam; wenn sie (!) das andere Mal sagt, die Offenbarung könne aus den ihr beigegebenen äußeren Zeichen erkannt werden, und zwar mit der natürlichen Vernunft, so meint sie die Offenbarung als ein supernaturale quoad modum“ [9]. Die Religionswissenschaft befasse sich mit Recht und Nutzen mit der Offenbarung insofern und insoweit sie ein supernaturale quoad modum sei[10]. Aber ein und dieselbe Offenbarung kann nicht ohne Widerspruch zugleich als ein supernaturale quoad substantiam, als „etwas, das

---

[2] Guardini a. a. O. S. 1.
[3] S. Sum. theol. I q. 12 a. 4.
[4] A. a. O. S. 67.
[5] A. a. O. S. 38.
[6] Theol. Revue 40 (1941) Sp. 213.
[7] A. a. O. S. 10 ff.; vgl. S. 40 und S. 221.
[8] De Revelatione, ed. 3., Parisiis 1926, S. 93 ff.; S. 263 und S. 277 f.
[9] A. a. O. S. 217 f.
[10] A. a. O. S. 221; vgl. S. 40.

wesentlich übernatürlich ist" und als ein supernaturale quoad modum, als „etwas, das wesenhaft und seinsgemäß natürlich ist", ausgegeben werden[11]. Man sollte es daher vermeiden, die Offenbarung „ein miraculum" zu nennen, das wir „aus den ihr beigegebenen Zeichen erkennen" [12]. Das Wunder sprengt nämlich in seinem Vollzug, nicht aber notwendig in seinem Ergebnis den Rahmen des Natürlichen. Die Art, in der es gewirkt wird, übersteigt die Kräfte der Natur, die Wirkung selber, etwa die Gesundheit oder das Leben eines Menschen, muß nicht aus dem natürlichen Seinsbereich herausfallen. Die Offenbarung hingegen läßt eine derartige Scheidung nach Wesen und Weise nicht zu. Das Wie ihres Gewirktseins darf nicht von dem Was getrennt werden. So verfängt sich Niebecker denn in dem Netz der eigenen Worte: „Gibt es einen Nachweis dafür, daß Gott gesprochen hat oder daß Christus die Kirche als übernatürliche Heilsanstalt gegründet hat ... Ja, sogar für diejenigen, „die noch nicht zum Glauben gekommen sind" (Denz. 1794). Dieser Nachweis geht die Offenbarung als ein supernaturale quoad modum an"; das hieße also nach Niebeckers Definition als „etwas, das wesenhaft und seinsgemäß natürlich ist, das aber auf übernatürliche Art und Weise hervorgebracht worden ist" [13]. Oder: „Wenn die Kirche nun weiter sagt, die Offenbarung könne auch aus den ihr beigegebenen Zeichen erkannt werden, so sieht sie die Offenbarung nach der Art und Weise ihres Gewirktseins" [14]. Von dieser „Art und Weise des Gewirktseins" aber versichert er, daß sie ein modus supernaturalis sei, womit der natürlich-rationale Zugang zu ihr von vornherein gesperrt ist. Indem der Versuch zurückgewiesen wird, die Offenbarung in die Gedankenkonstruktion supernaturale quoad substantiam und supernaturale quoad modum, wie sie Niebecker versteht, einzuschnüren, bleibt es der Vernunft durchaus unbenommen, die Ausprägungen der übernatürlichen, jenseitigen, übergeschichtlichen Offenbarung in dem natürlichen, diesseitigen, geschichtlichen Sein und Geschehen wissenschaftlich zu erforschen. Da aber diese also in Bezug genommene Diesseitswirklichkeit der Übernatur lediglich als Werkzeug dient, kann der an ihr gewonnene natürliche Erkenntnisgehalt auch nur auf das Mysterium hinweisen. „Erst wenn das Sonnenlicht der prima veritas revelans leuchtet und auf ein im Gnadenlicht sehendes Auge trifft, erst im göttlichen Glauben werden die von der urheberischen Wahrheit zum objektiven Ansatz und zum menschlich vernünftigen Anhalt ihrer Offenbarung gezeichneten Weltdinge zu Fenstern bzw. zu den Fensterbildern, durch die hindurch der endliche Geist den Unendlichen ergreift" [15]. Im sacramentum illuminationis, der Taufe, schenkt „der Vater des Lichtes" [16] das Organon des Glaubens, das fähig macht, das Wort Gottes nicht bloß zu „hören", sondern auch zu „verstehen" [17].

---

[11] A. a. O. S. 217.
[12] A. a. O. S. 219 f.
[13] A. a. O. S. 214 und 217.
[14] A. a. O. S. 218.
[15] Karl Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie. Augsburg 1926, S. 234.
[16] Jak. 1, 17.
[17] Mt. 13, 10—16 und Par.

II.

Im Glauben spricht uns Gott der Vater durch seinen Sohn, den Vollender jeglicher Offenbarung, im Heiligen Geist an. Der eine und dreieine Gott ist das eigentliche Gegenüber des christlichen Glaubens. „Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater"; ich glaube „an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn"; ich glaube „an den Heiligen Geist". „Fides principaliter quidem respicit Deum, et secundario respicit ea quae ad Deum ordinantur" [18]. „Gott als der sich persönlich Offenbarende, als der Lebendige, ist also das Primäre des christlichen Kerygmas, das von ihm Geoffenbarte ist das Sekundäre" [19]. Der personale Anruf Gottes heischt unsrerseits eine personale Antwort, keineswegs bloß eine intellektuelle Hereinnahme des Offenbarungswortes. Bedeutet schon der profane Glaube Verzicht auf eigenes Erfahren und Einsehen und Vertrauen auf das Wissen und die Wahrheitsliebe des andern, wieviel mehr muß der Glaube an Gott Opfer und Anheimgabe sein! Nicht der Verstand, die begnadete Gesamtpersönlichkeit ist Subjekt des Glaubens. In dem Ganzakt gläubigen Vertrauens umfängt sie Gott und um seiner Wahrheit und Wahrhaftigkeit willen die Geheimnisse seiner Offenbarung.

III.

„Den nach wissenschaftlicher Erkenntnis strebenden Glauben nennen wir Theologie" [20]. Theologie ist möglich, weil die göttlichen Wahrheiten uns in der Schale menschlicher Begriffe und Bedeutungen gereicht werden, weil Gott in der Zeit zu dem Menschen gesprochen hat, und weil die Gnade die Natur in Dienst nimmt [21]. Dieser Beziehungsorganismus von göttlichem Geheimnis und menschlichem Gedanken, von ewigem Ratschluß und zeitlicher Erfüllung, von übernatürlicher Gnade und natürlicher Grundlage kann ohne Schaden nicht zerlegt werden. Die Religionswissenschaft tut es; sie isoliert das natürlich Einsehbare von dem übernatürlichen Geheimnis, und es bleibt ihr noch ein gedankliches und geschichtliches Gerippe, „die Bleiungen in einem alten Fenster. Die mögen deutliche Konturen zeigen, und sogar ästhetische Formen verraten; doch das Fenster bleibt blind ..." [22]. In dieser gewaltsamen Lösung der Natur aus dem Verband der Übernatur vollzog sich der Säkularisationsprozeß der Moderne. Eine Theologie, die einen solchen Weg beschritte, würde sich selbst aufheben. Von Theologie kann nur die Rede sein, wo die Seinsbezogenheit der natürlichen und der übernatürlichen Welt und damit die Sinnbezogenheit ihrer Erkenntnis anerkannt wird. Denn die theologische Wissenschaft hat die natürlich einsehbaren Wahrheiten zum Gegenstand, die über sich hinaus — allerdings analog — die Geheimnisse der Offenbarung meinen, weil sie von jener dinglichen Wirklichkeit getragen werden, die in den Kosmos des Göttlichen aufgenommen ist. Darum kann

[18] Sum. theol. II—II q. 17 a. 2 ad 2; vgl. q. 1 a. 1 c. und Quaest. disp. de ver. q. 14 a. 8.

[19] Karl Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, 2. Aufl. Rottenburg 1923, S. 53.

[20] Michael Schmaus, Katholische Dogmatik I, 2. Aufl. München 1940, S. 8.

[21] S. darüber und zu dem Folgenden K. Eschweiler a. a. O. S. 197 ff.

[22] K. Eschweiler a. a. O. S. 234.

Theologie nur aus dem Glauben getrieben werden, womit gesagt ist: auf Grund des Glaubens, in der Kraft des Glaubens, aus der Haltung des Glaubens. Ohne das Licht des Glaubens tappte der Theologe im Dunkel, und ohne den Stab der Glaubensgnade käme er nicht ans Ziel. Der Glaube gibt der Vernunft das theologische Erkentnisgut und zugleich das übernatürliche Sehvermögen, um es zu durchdringen und darzustellen. Die Fundamentaltheologie darf davon keine Ausnahme machen, wenn anders sie Theologie sein soll. Gläubig nimmt sie aus der Hand der Kirche ihren Gegenstand, die göttliche Offenbarung, und ihren Auftrag, die wissenschaftliche Begründung des Glaubens, entgegen. Auch Niebecker will an dem theologischen Charakter der Fundamentaltheologie, unter der er die Apologetik versteht, „insofern sie . . . das Fundament für die Theologie legt“ [23], nicht gedeutelt wissen, und er bekennt sich zu der Definition seines Meisters Garrigou-Lagrange: „Apologetica est nihil aliud quam revelationis defensio sub directione fidei“ [24]. „Ihr Gegenstand und ihre Aufgabe werden der Apologetik vom Glauben gestellt. Die Offenbarung hat in diesen Fragen demnach eine innere und positive Führerrolle“ [25]. „Macht man die Apologetik nicht von der Führung der gläubigen Theologie abhängig, so zerstört man die formale Einheit der Theologie, d. h. die Apologetik hört auf, Theologie im eigentlichen Sinne des Wortes zu sein; sie wird ein Stück Geschichte oder Philosophie“ [26]. Aber an dieser Stelle bricht notwendig in der theoretischen Ordnung der Schnitt auf, den Niebecker mit der Sonderung des supernaturale quoad modum von dem supernaturale quoad substantiam durch die reale gelegt hat. Der Offenbarungsdualismus allein erklärt Niebeckers zwiespältige Bewertung der „Apologetik“. Einerseits soll die „Apologetik“ „auf Glaube und Offenbarung beruhen“, also wie gesagt lautere Theologie sein[27]; wenn sie aber anderseits „etwas beweisen kann“, dann „nur die Offenbarung als ein supernaturale quoad modum“ [28]. Weg und Ziel dieses Beweises sind aus dem bereits gegebenen Zitat ersichtlich: „Gibt es einen Nachweis dafür, daß Gott gesprochen hat oder daß Christus die Kirche als übernatürliche Heilsanstalt gegründet hat, auch unabhängig von dem Glauben an die übernatürliche Offenbarung bzw. die Kirche . . . ? Ja, sogar für diejenigen, ‚die noch nicht zum Glauben gekommen sind‘ (Denz. 1794). Dieser Nachweis geht die Offenbarung als ein supernaturale quoad modum an“ [29]. Damit wird die „Apologetik“ als Theologie aufgegeben. Darum überrascht es nicht, wenn Niebecker die „Apologetik, insofern sie rationale

[23] A. a. O. S. 212. Daher nimmt es nicht wunder, daß Niebecker fortwährend Apologetik nennt, was Sache der Fundamentaltheologie ist. Ob sich die Theologen je über eine klare Abgrenzung zwischen Fundamentaltheologie als der konstruktiv-positiven Rechtfertigung des Glaubens vor Wissen und Gewissen und der Apologetik als seiner defensiv-negativen erkenntniskritischen Sicherung, wie sie auch alle anderen theologischen Disziplinen im Einzelfall besorgen, einigen werden?

[24] A. a. O. S. 216; s. Garrigou-Lagrange a. a. O. S. 25.

[25] A. a. O. S. 215 f.

[26] A. a. O. S. 216 f.

[27] A. a. O. S. 217.

[28] A. a. O. S. 221.

[29] A. a. O. S. 214.

Wissenschaft ist" [d. h. doch wohl, insofern sie nicht Glaubenswissenschaft ist] geradezu mit der Religionsgeschichte, der Religionspsychologie und der Religionsphilosophie koordiniert [30], und wenn er freiweg behauptet: „Die Apologetik hört also auf, eine reine Vernunftwissenschaft zu sein [was sie demnach auf eine Teilstrecke hin ist], wo es sich um die Verteidigung der Offenbarung und ihrer rationalen Grundlegung handelt" [31]. Es braucht nicht wiederholt zu werden, daß sich in der unhaltbaren Teilung der „Apologetik" in Vernunft- und Glaubenswissenschaft nur die Aufspaltung der Offenbarung in ein supernaturale quoad substantiam und ein supernaturale quoad modum spiegelt. Wesen und Einheit der Theologie werden bestimmt durch das theologische Ziel, durch den Dienst an der im übernatürlichen Glauben festgehaltenen Offenbarung. Ein und derselbe Grund, der Theologie überhaupt möglich macht, das Hereinragen der Offenbarung in Sein und Zeit der Diesseitswelt, gestattet der „recta ratio" sowohl die fidei fundamentorum demonstratio als auch das Zurückweisen der vermeintlichen, gleichfalls mit dem diesseitsgeschichtlichen Ereignis der Offenbarung gegebenen Vorbehalte aus dem natürlichen Erkenntnisbereich auf dem Wege und mit den Waffen des rationalen Wissens, ohne daß dabei der Standpunkt des Glaubens faktisch oder fiktiv verlassen wird. Ein Seitenblick auf die Dogmatik nimmt daran den letzten Zweifel. Sie „argumentiert" nicht immer „im Glauben mit der Vernunft aus dem Glauben" [32], sie kennt sehr wohl das „argumentum ex ratione" [zutreffender sagte man mit I. Backes „ex ratione theologica"], wenn es nämlich darum geht, den Einklang von Glauben und Wissen im konkreten Fall nachzuweisen oder wenigstens den Versuch abzuwehren, einen inneren Gegensatz in das Dogma hineinzutragen, beispielsweise in das der Trinität oder der Transsubstantiation. Dabei nutzt die Dogmatik nicht anders als die „Apologetik" philosophische, naturwissenschaftliche und geschichtliche Einsichten.

Niebecker schreibt als Leitwort über den Eingang seiner Arbeit den Satz des hl. Thomas: „Doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo" [33]. Damit gibt er im voraus bekannt, unter welchem Respekt er an den Gegenstand seiner Untersuchung herantritt. Die Übernatürlichkeit der Offenbarung und ihrer Erkenntnis ins volle Licht zu rücken, das ist sein Grundanliegen. Dieses Wollen verdient aufrichtigen Dank. Aber durch ein aprioristisches „Distinguo" kann der schwierige Fragenkomplex nicht gelöst werden. Der tut der Offenbarungswirklichkeit Gewalt an, der sie in die Seinskategorien supernaturale quoad substantiam und supernaturale quoad modum einschließt und Wesen und Vollzug in der Weise trennt, wie es bei Niebecker geschieht. Trotz aller gegenteiligen Beteuerungen werden dadurch Natur und Übernatur, Wissen und Glauben einander nebengeordnet. Die Beziehungseinheit Natur — Übernatur gründet

---

[30] A. a. O. S. 40 und S. 221 f.

[31] A. a. O. S. 216.

[32] Heinrich Straubinger, Die Apologetik als theologische Disziplin, Theol. Quartalschrift 121 (1940) S. 22.

[33] Sum. theol. I q. 1 a. 2 c.; vgl. Niebecker a. a. O. S. 222.

nicht in einem a pari, vielmehr ergreift das übernatürliche Element das ihm „wahlverwandte" natürliche und macht es sich dienstbar[34]. Von einem Dualismus, wie es bei Niebecker fortgesetzt der Fall ist, kann somit keine Rede sein. Der Vorwurf des „theologischen Monismus" wäre nur dann berechtigt, wenn die Eigenständigkeit des natürlichen Faktors in diesem Bezugsverhältnis Einbuße erlitte oder gar aufgehoben würde. Statt dessen erfährt sie in ihm die verklärende Erfüllung ihrer „Empfangsbereitschaft". Man mag vorläufig mit K. Eschweiler[35] von der „teleologischen" Ordnung sprechen, womit dann die Offenbarung als das Seinsgefüge gekennzeichnet wäre, in dem die Gehorsamspotenz der Natur durch die Selbsterschließung Gottes aktiviert ist, und das auf ihm ruhende Sinngefüge, in dem der Glaube das Wissen formiert, als Theologie.

[34] Das ist der letzte Grund dafür, daß der „Fundamentaltheologe kein Judas Iskariot ist, der das Wort Gottes um der Silberlinge von Vernunftschlüssen willen verkauft und an die Weltweisheit verrät, sondern dem Apostel der Gnade und des Glaubens folgen will, der 2. Kor. 10, 5 sagt: Wir zerreißen Tüfteleien und jede Überhebung, die sich wider die Erkenntnis Gottes auflehnt; wir nehmen alles Denken gefangen für den Christusgehorsam". Gottlieb Söhngen, Wunderzeichen und Glaube. Catholica 4 (1935), S. 164. Den instruktiven Aufsatz vermißt man in Niebeckers Literaturverzeichnis.

[35] A. a. O. S. 214 ff.

Jakob erschleicht den Erstgeburtssegen (Gen 27)

Von Prof. Dr. Hubert Junker, Trier

Die heutige theologische Schriftbetrachtung fühlt sich nicht mehr verpflichtet, das Verhalten des Patriarchen Jakob seinem Bruder und seinem Vater gegenüber zu rechtfertigen und ihn von Sünde freizusprechen. Augustins Auffassung: non est mendacium sed mysterium ist aufgegeben. Die Schwierigkeit für unsere heutige Betrachtung liegt vielmehr in zwei anderen Fragen. Zunächst: Hat der biblische Erzähler selbst in Jakobs Handlungsweise eine Sünde gesehen, oder erzählt er diese Begebenheit als Beispiel für die Klugheit und Geschicklichkeit des israelitischen Stammvaters, ohne darin ein Unrecht zu sehen? Eine direkte Verurteilung der Handlungsweise Jakobs durch den biblischen Erzähler dürfen wir nach seiner sonstigen Gepflogenheit nicht erwarten. Er erzählt in einer klassischen Objektivität einfach die Begebenheiten, ohne in besorgter Ängstlichkeit gleich moralisierende Bemerkungen für die Leser einzuflechten; meistens begnügt er sich, sein sittliches Urteil über das Erzählte indirekt dem Leser zu verstehen zu geben, wie wir z. B. sein Urteil über Abrahams Lüge in Ägypten darin sehen müssen, daß er (Gen 12, 18 f.) den Pharao, einen Heiden, dem Abraham seine Lüge vorhalten läßt, ohne daß Abraham etwas zu erwidern weiß. So legt auch hier der Erzähler dem Isaak und Esau einen Tadel gegen Jakob in den Mund; Isaak sagt (v. 35): „Dein Bruder kam mit List und nahm den Segen fort." Das hier für „List" gebrauchte hebräische Wort hat im AT fast immer einen tadelnden Sinn und bezeichnet die betreffende Handlungsweise als unwahr und betrügerisch. Schärfer noch ist der Tadel Esaus; „Mit Recht nannte man seinen Namen Jakob; hat er mich ja nun zweimal hintergangen!" Er deutet hier den Namen

Jakob als Ableitung von dem hebräischen Wort ʿāḳab, das auch die Bedeutung: überlisten, betrügen hat, wie Jer 9, 3 deutlich zeigt. Indem der Erzähler die beteiligten Personen, besonders den Isaak, gegen Jakob einen Tadel aussprechen läßt, gegen den kein Leser den Jakob bei sich selbst wirksam verteidigen kann, bringt er seine eigene Beurteilung deutlich genug zum Ausdruck.

Aber auch noch etwas anderes zeigt uns, daß die Hl. Schrift Jakobs Handlungsweise als Sünde vor Gott betrachtet hat. Sie erzählt uns, wie Jakob für seinen Betrug an Vater und Bruder später mit einem doppelten Betruge von seiten nächster Familienangehörigen bestraft wurde: zuerst von Laban, der ihn bei der Heirat betrog und zunächst statt der geliebten und von Jakob gemeinten Braut, deren ungeliebte Schwester zuführte, und dann von seinen Söhnen, die Joseph verkauften und dem Vater erzählten, ein Raubtier habe ihn gefressen. Wenn wir bedenken, welche Rolle im atl Denken der Glaube spielt, daß jedes Unrecht seine entsprechende Strafe findet nach dem ius talionis, so werden wir diesen Zusammenhang von Sünde und Vergeltung im Leben Jakobs nicht für einen Zufall halten und auch nicht annehmen, der Erzähler habe ihn berichtet, ohne ihn zu bemerken, sondern wir werden annehmen dürfen, daß auch er vergeltende göttliche Fügung im Leben Jakobs sah, die diesen auf ähnliche Weise strafte, wie er selbst gesündigt hatte.

Daß wir mit dieser Auffassung nicht heutige sittliche Auffassungen in die Erzählung hineintragen, an die ein atl Leser nicht gedacht hätte, beweist das Urteil, das Is 43, 27 über Jakob gefällt wird. Dort heißt es in einer Rüge an das Volk Israel: pater tuus primus peccavit. Wenn man berücksichtigt, wie dauernd gerade in diesem Teil des Buches Isaias das Volk mit den parallel gebrauchten Bezeichnungen: „Israel und (Haus) Jakob" benannt wird, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß hier mit dem pater primus des Volkes der Stammvater gemeint ist, nach dem es so benannt ist, also Jakob. Als seine Sünde kommt dann eben sein Betrug an Vater und Bruder in Betracht. Auch der Prophet Jeremias hat in Jakobs Handlung gegen Esau eine Lüge und ein Unrecht gesehen. Das sehen wir klar aus der Ausdrucksweise, mit der er 9, 3 die zu seiner Zeit herrschende und die Familien zersetzende Unaufrichtigkeit schildert und tadelt: „Ein jeglicher hüte sich vor seinem Freunde, und er traue auch einem Bruder nicht; denn jeder Bruder übt hinterlistigen Betrug." Dieses Betrugüben drückt Jeremias aus mit der Wendung: ʿāḳōb jaʿaḳōb, womit er absichtlich an den Namen Jakobs erinnert und auf dessen Verhalten gegen seinen Bruder als das Urbild der von ihm getadelten Falschheit anspielt.

Diese Stellen zeigen uns, daß auch alttestamentliche Leser der Genesis deren Erzählung nicht dahin verstanden, daß Jakobs Verhalten gebilligt oder gar gelobt werde, sondern daß auch sie den Eindruck hatten, daß ihr Stammvater Jakob hier als Sünder dargestellt werde.

Dann ergibt sich aber für die theologische Betrachtung die zweite Frage: Wie ist es denn möglich, daß Gott eine betrügerische Erschleichung der Erstgeburt bestätigt und den erschlichenen Segen in Erfüllung gehen läßt? Wird damit nicht Gott zum Helfer und Beschützer des Betrügers gemacht?

Auch auf diese Frage gibt der biblische Erzähler keine direkte Antwort, aber der aufmerksame Leser kann indirekt aus dem Zusammenhang des Lebens Jakobs und Esaus eine Antwort finden. Esau war der Zuerstgeborene und hatte damit zunächst das Erstgeburtsrecht. Dieses hatte seit der Berufung und Auserwählung Abrahams durch Gott in seiner Familie eine hohe religiöse Bedeutung. Der Erstgeborene sollte nicht nur — wie es der ursprüngliche profane Sinn des Erstgeburtsrechtes war — den Familienbesitz zusammenhalten und schützen, sondern Abrahams Familie war in den göttlichen Verheißungen ein hohes geistiges Gut gegeben, das für alle Zukunft bedeutungsvoll war, und dieses religiöse Familienerbe zu bewahren, bedeutete die höchste Aufgabe und Verantwortung, die dem Erstgeborenen vom Vater übergeben wurde. Er sollte die Familie oder den Stamm in der Treue zu den religiösen Überlieferungen Abrahams erhalten und ihm damit die Erfüllung der göttlichen Segensverheißungen sichern.

Das Erstgeburtsrecht bedeutete also in der Familie Abrahams die Nachfolge in der Auserwählung und Berufung, die dem Abraham von Gott zuteil geworden war. Atl Auffassung verlangt aber, daß der Berufene sich bewähre und zur Aufgabe geeignet erweise, zu der er berufen ist (vgl. Saul). Das Geschenkte muß auch erworben werden. Die Bewährung muß sich darin zeigen, daß der Berufene Sinn und Verständnis für die Größe seiner Aufgabe zeigt und dieser Aufgabe in seinem Leben zu dienen bereit ist. Berufene, die ihre göttliche Auserwählung nicht als Aufgabe sehen und nicht bereit sind, den strengen Anforderungen ihrer Berufung zu entsprechen, werden von Gott um so strenger zur Rechenschaft gezogen. Diesen Grundsatz betont Amos den Israeliten gegenüber, die sich durch ihre Auserwählung vor dem Untergang gesichert glaubten (3, 2): „Nur euch kenne ich aus allen Geschlechtern der Erde! Gerade darum aber werde ich an euch alle eure Missetaten streng ahnden."

Esau hatte nun durch sein Verhalten (Verkauf seines Erstgeburtsrechtes an Jakob) deutlich gezeigt, daß ihm Sinn und Verständnis völlig abging für die Verantwortung und die hohe Aufgabe, die er als erstgeborener Erbe in der Familie Abrahams zu erfüllen hatte. Seine Handlungsweise ist nicht grundlos sprichwörtlich geworden zur Kennzeichnung eines Menschen, der hohe und heilige Werte aus Verständnislosigkeit preisgibt. Der Berufene müßte für seine Aufgabe leiden und opfern und jede Mühe auf sich nehmen. Er kann darum seine Nichteignung nicht deutlicher beweisen als wenn er, wie Esau, „seine Erstgeburt für ein Linsenmus verkauft", d. h. sie aus unbeherrschter Gier preisgibt (Gen 25, 29 ff.). So erklärt der Erzähler den Sinn der Begebenheit deutlich genug, wenn er sie abschließt mit der Bemerkung: „Und er aß und trank und stand auf und ging fort, und er achtete die Erstgeburt gering" (Gen 25, 34). Für solch unwürdiges Verhalten ist es nach Auffassung des Erzählers nur die angemessene Antwort, wenn Gott den von Esau selbst ausgesprochenen Verzicht auf seine hohe Aufgabe annimmt und diese dem übertragen läßt, der dafür Verständnis und Bereitwilligkeit zeigt.

Jakob hat Verständnis für die Aufgabe und Entschlossenheit dazu gezeigt in seiner wiederholten Bemühung um das Recht der Erstgeburt.

Daß er auch aus ehrgeizigen und selbstsüchtigen Beweggründen sich zu der Aufgabe drängte, und daß er in der Wahl seiner Mittel nicht bedenklich war, das war nicht das Entscheidende. Gott wählt als Werkzeuge für seine großen Aufgaben, auch in der Offenbarungsgeschichte, nicht fehlerfreie Menschen, sondern Menschen mit starker und ungebrochener Bereitwilligkeit, die jene Aufgabe mit ganzer Begeisterung ergreifen und ihr Leben darauf einstellen. Da Jakob solche Bereitwilligkeit zeigte, bildeten seine menschlichen Mängel kein Hindernis. Aber das heißt nicht, daß Gott diese Fehler einfach übersehen und ungestört gelassen hätte. Mit der Berufung nimmt er selbst den Jakob in eine strenge Schule, in der er von jenen Fehlern geläutert werden soll. Alle ehrgeizigen Pläne und die äußeren Vorteile, die er sich von dem Rechte der Erstgeburt versprach, muß er sogleich preisgeben. Bettelarm muß er in die Verbannung ziehen und in hartem Frondienst sich einen Besitz erwerben, statt mühelos in das privilegierte Erbe der Erstgeburt einzutreten. Und was Isaak im Erstgeburtssegen ihm verheißen: esto dominus fratrum tuorum, incurventur ante te filii matris tuae, sollte Jakob selbst nicht in seinem Leben erfahren; im Gegenteil, er muß sich später siebenmal vor Esau verneigen (33, 3). So hat es Gott gefügt, daß die ehrgeizigen und äußerlichen Hoffnungen, die Jakob in seinem Trachten nach der Erstgeburt verfolgte, sich nicht verwirklichten, und Jakob mußte lernen, daß der Berufene Gott dienen muß und nicht sich selbst. Und was Jakob gefehlt hatte gegen Vater und Bruder, das begegnete ihm später schwerer und kränkender noch wieder in den vielen bitteren und schmerzlichen Erlebnissen seines Familienlebens, dem Betrug des Laban, dem eifersüchtigen Streit seiner Frauen und Kinder, der Schande, die er an seinem Erstgeborenen Ruben und seiner Tochter Dina erlebt, vor allem in dem großen Schmerz um seinen Sohn Joseph. Jakob bezeichnet selbst vor dem Pharao seine Lebenstage als „wenige und böse", d. h. unglückliche (47, 9). Durch viele Leiden, die ihm menschliche Bosheit und Schwäche bereiteten, hat Gott dem Jakob die Augen geöffnet für die Häßlichkeit und Armseligkeit menschlicher Sünde und Leidenschaft und ihn so allmählich innerlich losgelöst aus den Fesseln eigener Schwachheit und Sünde.

So wird uns Jakobs Leben in der Genesis dargestellt als ein Beispiel der göttlichen Führung, die den Menschen trotz Sünde und Schwachheit mit überlegener göttlicher Sicherheit so leitet, daß er seiner Berufung dient, nicht so wie der unheilige Mensch selbst es sich erträumt und erdacht hatte, sondern so, wie es den Absichten und Plänen des heiligen Gottes entspricht. Es ist eine erhabene sittliche Auffassung, die hinter dieser Darstellung steht. Gott wird hier nicht gedacht als ein Richter, der eng an den Buchstaben eines menschlichen Gesetzes gebunden ist und mit Polizeigewalt bei jedem Verstoß einschreiten muß, sondern er ist aufgefaßt als der wirklich souveräne Richter und Lenker des menschlichen Tuns, der den Menschen sozusagen ruhig auf ihren krummen Wegen nachgehen kann, ohne ihnen bei jeder Sünde in den Arm fallen zu müssen; denn er vermag in seiner göttlich weisen Führung die Menschen auf selbstgewählten Pfaden so zu leiten, daß jedem das Rechte zuteil wird.

MITTEILUNGEN

Zum Problem der Einwohnung des Hl. Geistes

Von Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier

Wir sind gewohnt, im Anschluß an Alexander Hal. und Suarez die Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechtfertigten die ungeschaffene Gnade zu nennen. Mit diesem Wort ist gesagt, daß jene Einwohnung als Gnade der übernatürlichen Ordnung angehört, und daß sie im Unterschied von der geschaffenen Gnade nicht eine der Seele eingegossene und ihr anhaftende göttliche Qualität ist. Mehr Verständnis gewinnen wir, wenn wir an Hand der Offenbarung über die Einwohnung Gottes nachdenken. Wenn Gott in der Seele des begnadeten Menschen Wohnung nimmt, so ist das keine Veränderung in Gott, sondern nur im Geschöpf. Sie ist ein Werk der einen göttlichen Natur als des principium quo der göttlichen Wirksamkeit nach außen. Fragen wir uns nach dem Wesen dieser Einwohnung, so ist klar, daß Gott in den Seelen der Geheiligten auf eine höhere Art wohnt als er allen Geschöpfen auf Grund seiner Allgegenwart und seiner Allwirksamkeit verbunden ist; auch anders als er gegenständlich (intentionaliter) im menschlichen Geiste bei den Akten der natürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes ist. Wir fragen uns, ob die gnadenhafte Einwohnung eine intentionale Gegenwart in der Seele des durch die Zustandsgnade geheiligten und aus übernatürlicher Gnade an Gott glaubenden und ihn liebenden Menschen ist. Oder nötigen uns die Aussagen der Offenbarung darüber hinaus eine besondere Verbindung des Menschen mit der göttlichen Substanz anzunehmen? Eine solche Verbindung mit der göttlichen Substanz kann dem Hl. Geiste zugeschrieben werden, weil sie eine besondere Verwandtschaft mit der persönlichen Eigentümlichkeit des Hl. Geistes, heiliges Band zu sein, aufweist. Aber es fragt sich, ob das genüge, oder ob wir nicht eine Verbindung des Menschen mit den einzelnen göttlichen Personen als solchen annehmen müssen. Wenn wir diese Annahme machen, so erhebt sich die weitere Frage, ob die in der Offenbarung besonders betonte Einwohnung des Hl. Geistes es nicht nahe lege, den einwohnenden Hl. Geist als das vermittelnde Band anzusehen, das auch die Einwohnung des Sohnes und des Vaters nach sich ziehe. Man könnte da an die Umkehr des bekannten Wortes: ex patre per filium in spiritu sancto denken. In diesem Falle würden alle göttlichen Personen den Geheiligten einwohnen, aber eine jede gemäß ihrer Eigentümlichkeit. Anders ausgedrückt, der gerechtfertigte Mensch wird in den Lebensvollzug hineingezogen, der in der Trinität obwaltet; er wird zunächst (nicht zeitlich) in die Beziehung hineingehoben, die der Hl. Geist ist, und die sich auf den Sohn und über den Sohn auf den Vater hinwendet, so daß die Seele auch an den Beziehungen des Vaters zum Sohne und des Vaters und Sohnes zum Hl. Geiste teilnimmt.

Noch andere Möglichkeiten gibt es hier. Wichtiger, als darauf einzugehen, erscheint es, die Zugehörigkeit dieser Probleme zu der Lehre von

den göttlichen Sendungen nach außen zu erwähnen. Die Sendung einer göttlichen Person in die Welt besagt weder eine Veränderung in Gott noch eine Durchbrechung des Prinzips, daß alle Werke Gottes nach außen von der einen göttlichen Natur gewirkt werden. Die Sendung des Sohnes in die Welt ist seine Menschwerdung. Wirkursächlich gesehen haben die drei göttlichen Personen kraft der ihnen gemeinsamen numerisch einen göttlichen Natur den Leib Christi im Schoße Mariens gebildet und diesen Leib mit der Person des Logos vereinigt. Aber die Vereinigung geschah nur zur Person des Sohnes hin, der allein der persönliche Träger dieser menschlichen Natur ist. Wir fragen nun, was die Sendung des Hl. Geistes in die Kirche und in die Seelen der Gerechten ihrem Wesen nach sei, wie sie sich von der hypostatischen Union unterscheide und wie sie sich zu ihr verhalte.

Ein letzter Komplex von Fragen betrifft das Verhältnis von ungeschaffener und geschaffener Gnade. Bedingt hier die eine die andere und welche ist die erste von ihnen (nicht zeitlich). Spezieller wird diese Frage, wenn wir sie auf die sogenannten Formaleffekte der heiligmachenden Gnade, die Freundschaft, die Kindschaft, das Erbrecht auf den Himmel, ausdehnen. Hier gibt es die Möglichkeiten, daß schon die geschaffene Gnade uns zu Gotteskindern macht oder erst die ungeschaffene, wobei diese jener vorausgehen oder nachfolgen kann.

Mit all diesen überaus schwierigen Problemen befaßt sich die schätzenswerte Studie von Heribert Schauf [1] über die Einwohnung des Hl. Geistes. Sch., der den Lesern des Pastor bonus als Mitarbeiter bekannt ist, hat in diesem Werk den unermüdlichen Fleiß eines Historikers mit der spekulativen Kraft des Systematikers vereinigt und eine große Leistung vollbracht. Im Untertitel spricht er von der nichtappropriierten Einwohnung. Er hat diese negative Formulierung gewählt, um sich nicht von vornherein auf eine bestimmte Auffassung von der Einwohnung festzulegen und so alle Meinungen behandeln zu können, die mehr als eine bloße Appropriation hinsichtlich der Einwohnung des Hl. Geistes aussagen.

Sch. beschränkt sich auf die Theologie des 19. Jahrhunderts. Es ist ihm gelungen, über Scheeben und Schell hinaus, die in den dogmatischen Lehrbüchern meistens als die Vertreter der Lehre von einer mehr als appropriierten Einwohnung des Hl. Geistes genannt werden, eine Reihe anderer Autoren ausfindig zu machen, die ihr teils ausdrücklich zustimmen, teils diese Zustimmung aus ihren Monographien historischen Inhaltes erkennen lassen. Ihren Ursprung nahm diese Bewegung, wie Sch. schon früher festgestellt hatte, bei den als Professoren an der Gregoriana innig befreundeten Theologen Passaglia und Schrader. Daher spricht Schauf im 1. Teil über das Leben, das Schrifttum und die Theologie dieser beiden. Der 2. Teil ist der historischen Untersuchung des eigentlichen Themas gewidmet. Die Quellen für Passaglia-Schrader werden festgestellt. Es

[1] Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader. Von Heribert Schauf. XVI u. 268 Seiten. Herder, Freiburg 1941.

sind weniger Lessius und Cornelius a Lapide als Petavius und Thomassinus; auch de Rubeis verdient hier Erwähnung. Es folgt die Darstellung der Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes bei Passaglia-Schrader, danach bei den von ihnen abhängigen und sich auch gegenseitig beeinflussenden Theologen, wobei auf die Unterschiede und Weiterbildungen besonders geachtet wird. Der 3. Teil zeigt die Lehre im Widerspruch. Wir erfahren hier die Einwände, die gegen sie gemacht wurden, und lernen ihre Abwehr kennen, so daß wir sie beurteilen können. Der Anhang bespricht die Terminologie, deren sich die Theologie hier bedient, und gibt wertvollste Winke zur Weiterbehandlung der Frage. Die wichtigsten dogmatischen Resultate der Studie Schaufs werden in der Fortsetzung skizziert.

Liturgische Gegenwart

Von Generalvikar Dr. Heinrich von Meurers, Trier

Die liturgische Bewegung hat im Laufe der letzten Jahre ihren großen Wert für die Formung echt christlichen Lebens in stets steigendem Maße erwiesen.

Papst Pius X. hat in seinem Motu proprio „Inter pastoralis officii" vom 22. November 1903 das letzte Ziel jeder liturgischen Erneuerungsarbeit aufgewiesen: „Denn es ist uns innerste Herzenssache, daß der wahrhaft christliche Geist überall in allen Gläubigen wieder aufblühe und unvermindert erhalten bleibe. Daher müssen wir vor allem für die Heiligkeit und Würde des Gotteshauses sorgen. Denn dort versammeln sich die Gläubigen, um diesen Geist aus der ersten und unentbehrlichen Quelle zu schöpfen, nämlich aus der aktiven Teilnahme an den hochheiligen Mysterien und dem öffentlichen feierlichen Gebet der Kirche."

Jede liturgische Arbeit erschließt die erste und unentbehrliche Quelle des echt christlichen Geistes.

Dieses Ziel stand den Förderern der liturgischen Bewegung stets vor Augen. Gewiß, die liturgische Bewegung begann in kleinen Kreisen und in den bevorzugten Mittelpunkten liturgischen Lebens. Aber sie war sich der Mission für die Gesamtkirche stets bewußt. Schon seit einer Reihe von Jahren ist die liturgische Bewegung in das Stadium der pfarrgemeindlichen Arbeit getreten. Durch die Bemühungen der vergangenen Jahrzehnte kann die liturgische Bewegung nunmehr den Pfarrgemeinden wertvolle Hinweise geben, wie der echt christliche Geist aus der ersten und unentbehrlichen Quelle, nämlich aus der würdigen Feier der hl. Liturgie, in den Pfarrgemeinden lebendig gemacht werden kann.

Dieser Stand der liturgischen Arbeit tritt uns entgegen in dem Buch: „Volksliturgie und Seelsorge, Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde"[1]. In der Vorrede sagt der Herausgeber: „Die liturgische Arbeit ist in den letzten Jahren unverkennbar in ein neues, vorzüglich der Pfarrei zugewandtes Stadium getreten."

Von den Werten liturgischer Arbeit für den Aufbau der Gemeinde spricht das Buch. Der erste theoretische Teil arbeitet die Bedeutung des hl. Gottesvolkes, der mitfeiernden Gemeinde, heraus und ordnet die liturgische Arbeit in das Gesamtgefüge des religiösen Lebens der Gemeinde und der Seelsorge ein. Hier tritt uns ein Begriff vor Augen, der in der Seelsorge zu stark zurückgetreten war: die

[1] Volksliturgie und Seelsorge, Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde, herausgegeben von Karl Borgmann, Alsatia-Verlag, Kolmar im Elsaß. 188 Seiten.

Gemeinde. Unsere Pfarreien haben ihre Seelenzahlen, aber oft fehlt die Gemeinde, es fehlen die Elemente, die die Gemeinde bilden, es fehlt ein lebendiges Gemeindebewußtsein. Ziel heutiger Seelsorge muß es sein, wiederum das Gemeindebewußtsein zu schaffen und die Gemeinden zu bilden. Das Werkbuch zeigt die Wege dazu. Die liturgische Arbeit erfüllt in hohem Maße die Forderung unserer Zeit, wiederum Gemeinden zu bilden. Grundsätzliche Ausführungen sprechen über Christus, Gemeinde und Priester, über das Weihe- und Laienpriestertum, über das Verhältnis von Liturgie und Seelsorge und von Opfer- und Seelsorgspriester.

Der zweite praktische Teil legt die Grundsätze und Grundformen der Gemeinschaftsmesse in der Pfarrgemeinde dar, handelt dann vom Pfarrhochamt, von der mystagogischen Predigt und zeigt Wege für die Einführung der Pfarrgemeinde in die Liturgie. Von großer Bedeutung sind hier die Ausführungen Josef Güldens über die Formen der Feier der Gemeinschaftsmesse in der Pfarrgemeinde. Welch große Fortschritte hat die liturgische Bewegung hier im Laufe der Jahre erarbeitet! Zu Beginn wurde unterschiedslos alles vom Beginn bis zum Schluß laut vorgebetet. Nunmehr hat man die Aufgaben des Priesters, der Vorbeter, der Sänger, der Schola und der Gemeinde richtig erkannt und aufgegliedert, und somit gewinnt die Feier der Gemeinschaftsmesse ein ganz anderes Antlitz.

Wo Gemeinschaftsmesse und Pfarrhochamt nach den hier gegebenen Anregungen gefeiert werden, wird eine große, belebende Kraft in die Gemeinden ausströmen.

Im ganzen ist das Werkbuch eine außerordentlich wertvolle Gabe, die dem Priester unserer Tage Wege zeigt, aus seinen Gläubigen wieder eine Gemeinde zu bilden und diese mit dem echten Geiste Christi zu durchdringen.

Wie tief die Feier der hl. Geheimnisse die Gemeinden in den Geist Christi einführt, zeigt Alfons Beil in seinem überaus wertvollen Buch: „Einheit in der Liebe“[2]. Durch die Feier der hl. Geheimnisse muß sich im hl. Volk Gottes echte, tiefe Gemeinschaft bilden und diese muß lebendig werden in der Liebe. Dieser Grundgedanke durchzieht das ganze Buch. Mit tiefem Blick für das Wesentliche spricht Beil von den Elementen der liturgischen Feier. dann von den einzelnen Sakramenten, insbesondere der hl. Eucharistie, und von der hl. Zeit, immer aber mit dem einen Blick, wie durch echte liturgische Feier der Geist der Liebe in der Gemeinde lebendig wird. Besonderen Wert wird auf den Opfergang der Gemeinde gelegt, und Beil weist die verschiedenen Gelegenheiten auf, bei denen der Opfergang in seinem tiefen Sinn und seiner großen Bedeutung für die Gemeinde wieder lebendig gemacht werden kann. So entfaltet sich die Kultgemeinde zur Caritasgemeinde. Besonders wertvoll sind Beils Ausführungen über die Feier der Großen Woche und insbesondere der Osternacht: „Sie ist auch eine Hochfeier der Gemeinschaft.“ „Nie kann sich eine Pfarrei so vollkommen als Familie erleben, wie an diesem Tage.“ (S. 88.)

Zur Frage „Liturgie und Gemeinde“ hat sich schon früher Felix Messerschmid in außerordentlich tiefgehenden, weiterführenden Ausführungen geäußert[3].

Messerschmid geht von der Tatsache aus, daß trotz der Anregung Papst Pius X. aus dem Jahre 1903 der gegenwärtige Zustand des allgemeinen gottesdienstlichen Lebens in Deutschland nicht wesentlich anders geworden ist und daß somit ein Versagen gegenüber einer in aller Bestimmtheit ausgesprochenen päpstlichen Forderung vorliegt. Er geht mit großem Ernst der Frage nach, warum die vom Papst gewünschte tätige Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst bisher

---

[2] Alfons Beil, Einheit in der Liebe, Alsatia-Verlag, Kolmar im Elsaß. 111 S.

[3] Felix Messerschmid, Liturgie und Gemeinde, Grundsätzliches zu Sinn und Werk der volksliturgischen Aufgabe. Werkbundverlag Würzburg 1939. 134 Seiten,

in so geringem Maße erreicht worden ist. (S. 7.) Er sieht den wahren Schwierigkeiten ins Auge und spricht dann von den Versuchen volksliturgischer Arbeit, umreißt unsere heutige säkulare Aufgabe und legt dazu geschichtliche Betrachtungen vor. Sehr bedeutungsvoll sind die Kapitel über das Problem der Muttersprache in der Liturgie, das Kirchenlied, die deutsche Singmesse, deutsche Gregorianik, zur Gestalt der volksliturgischen Meßfeier und die kirchenmusikalische Lage und Aufgabe.

Zu all diesen Fragen sagt Messerschmid Wesentliches; überall klärt er die Begriffe, weiß zu unterscheiden und zeigt der liturgischen Arbeit Wege und Ziele. Seine Ausführungen über die deutsche Gregorianik und im Zusammenhang damit über den deutschen Sprechgesang werden manche Leser auf ein Neuland führen. Und dennoch müssen auch diese Fragen in Zukunft bearbeitet und gelöst werden, wenn wir zu einer echten Teilnahme des Volkes am Gottesdienst der Kirche kommen wollen. Wichtig ist hier Messerschmids Feststellung: „Man kann solche Dinge weder vom Notenbild aus noch auch mit dem privaten Singen beurteilen; man muß mit ihnen mitgegangen sein, sie wieder und wieder in der Gemeinde gehört und mitgesungen haben. Vor dieser Erfahrung muß jedes Urteil notwendig seinen Gegenstand verfehlen." (S. 96.)

Über all diese Fragen handelt Messerschmid in echt kirchlichem Geiste und getragen von großer Verantwortung für die Gestaltung des Gottesdienstes der Kirche. Eindringliches Studium dieses Buches sei allen Freunden der liturgischen Arbeit und allen Kirchenmusikern empfohlen.

Die Wiederbelebung der Psalmenfrömmigkeit ist eines der dringendsten Anliegen liturgischer Erneuerung. Der große Gebetsschatz der Psalmen ist unseren Gemeinden bei ihrem jetzigen Stand fast verschlossen. Es muß eigentlich wundernehmen, daß wir bisher in all den Jahrhunderten kirchlicher Arbeit im deutschen Sprachraum noch keine einheitlichen Übersetzungen der wertvollsten Psalmen (z. B. Miserere, De profundis) und der Cantica haben, die von der Gemeinde gebetet und gesungen werden können. Hier liegt eine große Aufgabe volksliturgischer Arbeit. Unsere Gemeinden müssen wieder zum Psalmensingen geführt werden. Daraus werden ihrer gesamten inneren Haltung große Werte zufließen.

Einen wertvollen Versuch stellt in dieser Richtung das Deutsche Vesperbuch von Josef Casper dar[4]. Die Vespern sind von dem sehr lebendigen liturgischen Arbeitskreis des Bistums St. Pölten erarbeitet und in der Domkirche zu St. Pölten durch längere Zeit praktisch erprobt worden. Wie die Vorrede sagt, gestalteten sie sich stets zu ergreifenden religiösen Feiern für die Gläubigen der Stadt. Für jede Vesper wurden drei Psalmen ausgewählt, die in der Regel dem liturgischen Gebet des betreffenden Festes entnommen sind. Insgesamt wurden 25 Psalmen aufgenommen, zumeist gekürzt, doch bleibt der Sinn und Zusammenhang des Psalmes unverändert. Für den Gesang der Psalmen werden sechs verschiedene Psalmentöne vorgelegt. An Stelle der Antiphonen wurden geeignete Rahmenlieder eingefügt und ebenso für die Hymnen entsprechende Kirchenlieder aus dem Bistumsgesangbuch herangezogen. Die hier vorgelegten Psalmen stellen somit einen sehr wertvollen Versuch dar, die Nachmittagsandacht zu beleben und liturgisch zu gestalten. Durch die praktische Erprobung haben sie den Beweis erbracht, daß sie geeignet sind, die Gläubigen zu aktiver Teilnahme auch am Psalmensingen und am Tagzeitengebet der Kirche zu führen.

Ernste Bemühungen liturgischer Arbeit gehen dahin, den Opfergang in der heiligen Messe in irgendeiner Form wieder lebendig zu machen. Eine will-

[4] Deutsches Vesperbuch, herausgegeben von DDr. Josef Casper. 1941. Verlag Friedrich Beck (Schöningh und Haindrich, Wien). 160 Seiten.

kommene Studie dazu legt Stephanus Hilpisch OSB. vor[5]. Hilpisch zeigt, daß der Opfergang, der ehedem zu jeder eucharistischen Feier gehörte, und der von den Konzilien des Mittelalters des öfteren wieder eingeschärft wurde, auch in den Klöstern der Mönche und Nonnen geübt wurde, obwohl sie keine eigene Gabe spenden konnten. Die Regeln und Gewohnheiten der Klöster schrieben ihn vor und legten seine Form fest. Seit dem 9. Jahrhundert bildete sich wohl wegen der großen Zahl der Mönche der Gebrauch heraus, daß nur bei bestimmten Messen alle opferten, bei anderen nur ein Teil der Mönche. Der Opfergang war innerlich mit dem Empfang der heiligen Kommunion verbunden: diejenigen, die opferten, gingen auch zur heiligen Kommunion. Jeder brachte Brot und Wein dar. Der Sakristan reichte von einer großen Hostienschüssel mit einem goldenen oder silbernen Löffel jedem eine Hostie, die dieser auf einem Tüchlein entgegennahm. Ein Gehilfe des Sakristan goß Wein in einen kleinen Becher. Mit diesen Gaben ging man zum Priester. Jeder überreichte ihm seine Hostie, die Priestermönche gossen ihren Wein in den großen Kelch, für die Nichtpriester goß der das heilige Opfer feiernde Priester selbst den Wein ein. Von den dargebrachten Gaben wurden so viele konsekriert, wie man für die Kommunion brauchte. Auch in der Privatmesse opferte der Ministrant oder, wenn er nicht kommunizierte, ein anderer an seiner Statt.

Seit dem 12. und 13. Jahrhundert verschwindet der Opfergang allmählich aus den Klöstern. Doch bleibt er in einzelnen Abteien noch lange lebendig. So traf Abt Johannes Rode von St. Matthias in Trier im Jahre 1445 die Anordnung, daß der Abt die Gabe für den Konvent darbringe. Für die übrigen, die zur heiligen Kommunion gingen, legte der Subdiakon die Hostien auf. Noch im 18. Jahrhundert war der Gebrauch in einzelnen französischen Klöstern nachweisbar.

Hilpisch schließt mit der Feststellung: „Wenn also in unseren Tagen Idee und Praxis des Opferganges wieder lebendig werden, so braucht man nicht in eine ferne Zeit zurückzugehen, sondern kann an eine Überlieferung anknüpfen, die fast bis in unsere Tage hineinreicht." (S. 95.)

[5] Der Opfergang in den Benediktinerklöstern des Mittelalters von Stephanus Hilpisch OSB., Maria-Laach, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 1941/42, 86—95.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

DOGMATIK

Katholische Dogmatik. Von Michael Schmaus. 3. Band, 2. Teil: Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen. 1. u. 2. Aufl. XV u. 627 Seiten. Max-Hueber-Verlag, München 1941.

Noch im Jahre 1941 gelang es Schmaus, seine groß angelegte Dogmatik zu vollenden, wofür ein freudiger Glückwunsch und ein herzliches Wort des Dankes ausgesprochen sei. Das Vorwort weist wieder auf die Absicht des Verfassers hin, durch sein Werk die bekannten Lehrbücher der Dogmatik nicht zu verdrängen; es will sie nur ergänzen. Gerade unter diesem Gesichtspunkte ist die Dogmatik von Schmaus für den Seelsorger wärmstens zu empfehlen. Sie fesselt ihn nicht nur durch die Schönheit ihres sprachlichen Gewandes, was man von den Lehrbüchern gerade nicht aussagen kann. Sie gibt ihm darüber hinaus wertvolle Belehrungen, Vertiefungen und Anregungen für die Verkündung des Wortes Gottes und die eigene Selbstheiligung. Überall tritt uns auch die geistige Lage der Gegenwart aus dem Werk entgegen. Zwei Wünsche für die kommenden Auflagen seien vor-

gebracht: Da die Hl. Schrift bei der Taufe auch von einem Bade, einer Abwaschung und einer Wiedergeburt spricht, ist es zu wenig, wenn man die Sinnbildlichkeit der Taufhandlung nur als Mitbegrabenwerden und Mitauferstehen mit Christus hinstellt. Bei der Lehre vom Priestertum läßt sich der Gedanke des Mittlertums nicht beiseite schieben. Gewiß ist das allgemeine Priestertum, das Schmaus, sich auf Niebeckers Untersuchung stützend, durch die Taufe (nicht erst durch die Firmung) mitgeteilt sieht, kein mittlerisches Priestertum. Zwischen wem sollte sich auch die Mittlertätigkeit vollziehen? Mediator unius non est. Mit Recht sagt ferner Schmaus, das allgemeine Priestertum sei nicht abzuleiten von dem besonderen und stelle keine Abschwächung des letztgenannten dar. Beide seien eine je verschiedene Teilnahme an dem einen Priestertum des Herrn. Wenn nun das allgemeine Priestertum ein wirkliches Priestertum ist, weil sich in ihm die Elemente vorfinden, die dem Priestertum wesentlich sind (göttliche Berufung, Weihe bezw. Heiligung, Aneignung und Angehörigkeit an Gott, die Befähigung, Gott zu nahen und ihm wohlgefällige Gaben darzubringen; vgl. Schmaus S. 88), so ist die Frage gestellt nach der Eigentümlichkeit des Amtspriestertums. Schmaus nennt es Dienst Christi und spricht vom Priester als von einem Werkzeug im Dienste Christi, d. h. der Selbsthingabe seines Lebens. Das scheint zu allgemein gesagt zu sein. Könnte man nicht dasselbe von allen Getauften aussagen? Der Dienst, den Christus auf sich genommen hat, ist seine Selbsthingabe als Opfer des Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Das Amtspriestertum der Kirche Christi ist ein priesterliches Mittleramt im Dienste und als Werkzeug des hohenpriesterlichen Mittlers Christus. Thomas v. Aq., S. th. 3 q. 26 a. 1 ad 1 sagt: Sacerdotes vero novae legis possunt dici mediatores dei et hominum, inquantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes (vgl. ebda q. 22). Das allgemeine Priestertum der Getauften ist dagegen kein mittlerisches Priestertum. Mit dieser Betonung des Mittlerischen im Amtspriestertum ist einerseits die besondere Ausprägung dieser Teilnahme am Priestertum Christi hervorgehoben, anderseits der priesterlichen Würde der Getauften, die sich in einer aktiven Teilnahme (anders Thomas S. th. 3 q. 63 a. 6) am Opfer Christi und seiner Kirche äußert, kein Abbruch getan.

Matthias Josef Scheeben, Gesammelte Schriften, hrsg. von Josef Höfer. Band I: **Natur und Gnade. Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade.** XLI u. 303 Seiten. Herder, Freiburg 1941.

Dem zuerst herausgegebenen 2. Band ist nun der 1. der Gesamtausgabe Scheebens nachgefolgt. Ihm ist eine Einführung des Herausgebers vorangestellt, die Programm und Rechenschaftsbericht zugleich ist. Darin ist zunächst die Rede von der äußeren Gestaltung der Ausgabe. Darauf wird das Unternehmen begründet mit der Nähe Scheebens zu unserer Zeit, mit den Hauptproblemen seiner Theologie, mit Scheebens Bedeutung für die sachliche und sprachliche Grundlegung einer Theologie des Lebens, mit seiner Auffassung von der „Würde unserer Natur" und der Sünde. Schließlich werden der Aufbau und die Erscheinungsweise der Neuausgabe dargelegt. Mit Zustimmung folgt man den anregenden und weitschauenden Ausführungen Höfers.

Scheebens Erstlingswerk: Natur und Gnade eröffnet die Reihe. Ihm hat Martin Grabmann eine Einleitung über Scheebens theologisches Lebenswerk vorangestellt, wie er es schon in seiner früheren Ausgabe von Natur und Gnade im Theatiner-Verlag 1922 getan hatte. Die neue Fassung dieser Würdigung Scheebens mit ihren Ergänzungen im Text und den Literaturangaben verrät die umfassende Kenntnis der dogmatischen theologischen Forschung und die tiefe Schau der Kernprobleme, wie sie Grabmann eigen ist. Auch die dem Text Scheebens beigegebenen und besonders gekennzeichneten Anmerkungen und die Register Grabmanns zeigen diese Art.

Robert Grosche hat sich ein großes Verdienst mit der Neuausgabe der „Herrlichkeiten der göttlichen Gnade" erworben. Jetzt haben wir endlich wieder den echten Text Scheebens, der freilich von dem Verfasser selbst für verbesserungsbedürftig angesehen worden war. Man kann jetzt sehen, wie groß die Umarbeitungen waren, die A. M. Weiß stilistisch und inhaltlich vorgenommen hatte, um Dunkelheiten zu beseitigen und um einer irrigen Auffassung überschwänglicher Ausdrücke vorzubeugen. Außer den Schlußkapiteln zeigt etwa Buch 1 Kap. 12 einen großen Unterschied. Selbst die Überschriften mußten sich Änderungen gefallen lassen. Und Buch 5 Kap. 10 war völlig neu verfaßt. In den Anmerkungen zeigt Grosche, wie tief ihn liebende Ehrfurcht in die Theologie Scheebens eindringen ließ. Oft hat er auf verwandte Gedanken in anderen Schriften Scheebens hingewiesen. Er ist den Quellen Scheebens nachgegangen und bietet wertvollste Verweise auf Suarez, Ripalda, Thomassinus, Petavius und Nieremberg. Die Liebe zu Scheeben hat aber nicht vermocht, Unvollkommenheiten dieses Frühwerkes zu übersehen, z. B. in der Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes und der Gotteskindschaft. Unzulänglichkeiten z. B. in der Auffassung von der Kirche und den Sakramenten oder in einer subjektivistischen Frömmigkeitshaltung (S. 184, 196) sind als solche gekennzeichnet. Ebenso ist die zeitbedingte apologetische Tendenz eines Kapitels vermerkt (Buch 5 Kap. 5). Die guten Register machen eine Gesamtschau der Lehren dieses Werkes möglich und verhindern, daß manche Kapitelüberschriften, z. B. über Glaube und Gnade, falsch verstanden werden. Mögen die folgenden Bände der Qualität der beiden ersten entsprechen.

Trier. Ignaz Backes.

VERSCHIEDENES

Sacerdos alter Christus. Leben und Wirken des Priesters im Geiste des Evangeliums. Von Dr. Johannes Honnef, Pfarrer an St. Maria Lyskirchen in Köln. Mit einem Geleitwort von Dr. Wilhelm Stockums, Weihbischof von Köln. Mosella-Verlag Düsseldorf 1940. 150 Seiten.

Das Büchlein bietet 31 Vorträge, die der Verfasser in Barmen und Köln auf monatlichen Priesterkonferenzen gehalten hat. Im Mittelpunkt steht stets Christus, eine seiner Handlungen oder eines seiner Worte, die er dann auf das priesterliche Leben und Wirken anwendet.

Weihbischof Dr. Stockums sagt im Geleitwort mit Recht: „Es sind wirklich ansprechende, besinnliche und überaus fruchtbare Gedanken, die er seinen vielen Zuhörern geboten hat und jetzt seinen Lesern unterbreitet ... Der Verfasser kennt das Priesterleben mit seinen Gefahren und Schwierigkeiten. Man fühlt heraus, wie er aus langjähriger, stiller Beobachtung und Erfahrung spricht.

Die Vorträge verraten eine solide aszetische Grundauffassung, die sich freihält von allzu hohen Anforderungen und Verpflichtungen, ohne indes der Laxheit zu verfallen ... Dem schönen Inhalt entspricht eine schöne Form. Die Sprache ist von edler Einfachheit, aber gewählt und vornehm im Ausdruck, ohne Pathos und Geschraubtheit ...

Das Buch, gediegen nach Inhalt und Form, verdient von den Geistlichen, besonders den in der Seelsorge stehenden, gütig aufgenommen, und, was mehr wäre, auch eifrig benutzt zu werden. Es hat Vielen Vieles zu sagen."

Trier. Johann Lenz.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis